




G. 11479

J. C. Mattes' Collection

94.  
91.





Digitized by the Internet Archive  
in 2023 with funding from  
Kahle/Austin Foundation





# Liturgische Abhandlungen.

Von

Dr. Ch. Kliefoth,

Ober-Kirchenrath.

---

Zweiter Band:

Die Beichte und Absolution.

---

Schwerin.

Verlag der Stiller'schen Hof-Buchhandlung.

(Fidier Otto.)

1856.

Die  
Beichte und Absolution.

Von

Dr. Th. Kliefoth,  
Ober-Kirchenrath.

---

Schwerin.

Verlag der Stiller'schen Hof-Buchhandlung.

(Didier Otto.)

1856.





✓  
BX 8067

. A1 K68

v. 2



## Von der Beichte und Absolution.

---

Alle alten lutherischen Kirchenordnungen haben einen besonderen Abschnitt, der die obige Ueberschrift trägt. Wir hören mit ihren eigenen Worten, was sie darunter verstehen: „So merke nun,“ sagt Luther in der dem Katechismus angehängten kurzen Vermahnung zur Beichte, „daß die Beichte stehet in zweien Stücken. Das erste ist unser Werk und Thun, daß ich meine Sünde klage, und begehre Trost und Erquickung meiner Seele. Das andere ist ein Werk, das Gott thut, der mich durch das Wort, dem Menschen in den Mund gelegt, lospricht von meinen Sünden.“ Das Erste ist die Beichte im engeren Sinne, das Zweite ist die Absolution, und über den Zusammenhang Beider heißt es<sup>1)</sup>: es „soll diese Beichte darum gehalten werden, auf daß also in wahrer Buße durch rechten Glauben die Privatabsolution bei dem Herrn Christo im Wort gesucht, und von Ihm durch das Mittel des Dieners empfangen werde.“ Denn an sich „ist die Absolution nichts Anderes, denn eben die Verheißung des Evangelii von Gottes Gnade und von Vergebung der Sünde durch den Glauben um Christus willen, die sonst in der gemeinen Predigt Allen fürgetragen wird; aber mit diesem Unterschied: in der gemeinen Predigt wird dieselbige Verheißung insgemein fürgetragen, angeboten, gereicht und zugeeignet

---

<sup>1)</sup> In dem vor der Kalenb. KD. befindlichen kurzen Bericht von etlichen Artikeln der Lehre. fol. k.



allen Gläubigen, aber in der Absolution wird dieselbige Verheißung insonderheit einem Jeden für seine Person, der in rechtem Glauben derselbigen braucht, fürgetragen, gereicht und zugeeignet.“ Es liegt demnach so: Schon der Täufer formulirte den Gesamttinhalt des Evangeliums von dem nahen Reich Gottes Luc. 3, 3. als die Predigt der Buße und der Vergebung der Sünden; und auf diese Formulirung geht der Herr Luc. 24, 47. ein, und läßt es dabei, nachdem das Reich Gottes gekommen ist. Dieser Gesamttinhalt der Heilsverkündigung aber stellt sich, indem der Hörer die ihm in's Herz gedrungene Predigt der Buße als sein Sündenbekenntniß wiedergiebt, als Beichte, und indem der Verkündiger dem Hörer auf solch' sein Bekenntniß die Vergebung seiner Sünden zuspricht, als Absolution dar; so daß Beichte und Absolution nichts Anderes ist, als die Gestaltung der Buße und Vergebung der Sünden zum thathaften Vorgang zwischen dem bestimmten Prediger und dem bestimmten Hörer. Und diesem Vorgange, der sich allenthalben wiederholen muß, wo durch die Predigt von Christo Heil geboten und empfangen wird, hat unsere lutherische Kirche vor Alters zu mehrerer Tröstung der einzelnen Gewissen die Form einer kirchlichen Handlung gegeben. In diesem Sinne behandeln die alten R.D. die Beichte und Absolution, wenn gleich sie sie auch an das Abendmahl anschließen, doch als eine in sich selbstständige kirchliche Handlung so sehr, daß bekanntlich die Bekenntnißschriften dieselbe einige Mal unter die Sacramente im allgemeineren Sinne zählen, und sie als ein Drittes neben Taufe und Abendmahl stellen.

Die moderne Praxis hat mehr als einen Bestandtheil der alten „Beichte und Absolution“ fallen lassen. Vollends aber der Liturgik der modernen Theologie<sup>1)</sup> ist die „Beichte und Absolution“ zu einer bloßen „Vorbereitung der Communicanten“ verdunstet; die Absolution, welche unserer alten Kirche und Theologie an der „Beichte und Absolution“ ausdrücklich

<sup>1)</sup> Vgl. Nitsch Practische Theologie, II, 2. 428 ff.



die Hauptsache, daß sie zur kirchlichen Handlung Machende war, kennt die moderne Theologie nicht mehr; diejenigen Momente, deren sie sich noch zu bemächtigen weiß, gehören der Beichte an; daher hat denn ihr System der Liturgik auch nicht mehr eine besondere Stelle für sie, sondern gelegentlich der Communion wird davon gehandelt, und Alles, was sie von ihr zu sagen hat, kann sie mit wenigen Worten reichlich abthun. Diese Mißachtung der „Beichte und Absolution“ ist aber unmittelbar Mißachtung der lutherischen Reformation selber; denn diese entsprang in jener Zelle, wo Luther von jenem Mönch mit der Absolution getröstet ward, und in der Vertheidigung der echten Beichte und Absolution gegen den Tegel'schen Ablasskram, und man kann sagen: die lutherische Reformation war wesentlich Wiederherstellung der Beichte und Absolution aus den ihr widerfahrenen Verderbnissen, und die Wiederherstellung der Beichte und Absolution führte wesentlich in alle anderen Consequenzen der lutherischen Reformation.

Darum haben wir die „Vorbereitung der Communicanten“ fahren lassen, und schon in der Ueberschrift auf die „Beichte und Absolution“ zurückgegriffen, um von vorn herein zu bezeugen, daß es hier wenn irgendwo auf Wiederaufnahme vollerer christlicher Gedanken und alter kirchlicher Praxen ankomme.

Das hat aber auch für die Behandlung unseres Gegenstandes Consequenzen. Daß, wie wir sahen, der volle Inhalt des göttlichen Wortes, Gesetz und Evangelium, in die Beichte und Absolution eingeht, daß es sich bei ihr nicht, wie z. B. bei der Copulation, um eine Einzelheit im christlichen und kirchlichen Leben handelt, giebt der Beichte und Absolution eine eigenthümliche Geschichte. Die Geschichte der sämtlichen anderen kirchlichen Handlungen zeigt uns, daß sie sich formiren und dann im Wesentlichen diese Gestalt behalten, wenn gleich diese Gestalt in den Epochen der Kirche Modificationen annimmt. In der Gestaltung und Behandlung der Beichte und Absolution dagegen vollziehen sich immer unmittelbar die jedesmaligen allgemeinen Anschauungen von Christenthum und Kirche, und wie diese nicht bloß fortgehende Entwicklung,

sondern trotz alles Ebbens und Fluthens auch fortgehenden intensiven Wachsthum haben, so auch die Beichte und Absolution. Ihre Entwicklung ruht zu keiner Zeit der Geschichte; und selbst in solchen Zeiten, deren Hervorbringungen sonst ihrer Krankhaftigkeit halber später von der gesunden Entwicklung der Kirche wieder zurückgenommen werden, z. B. in der Mitte des Mittelalters, sehen wir an der Beichte und Absolution Momente sich hervorbilden, welche der Bildungstrieb der gesunden kirchlichen Entwicklung später keineswegs wieder abgestoßen, vielmehr, natürlich unter Modificationen conservirt hat. Die Gestalt, welche die lutherische Kirche der Beichte und Absolution giebt, hat größere Aehnlichkeit mit derjenigen Gestalt, welche das Beichtwesen im Anfange des 13. Jahrhunderts gewinnt, als mit derjenigen, welche es in der ältesten Kirche hatte. Desgleichen sehen wir die Beichte und Absolution in die inneren Entwicklungen der lutherischen Kirche stets mit hineingezogen, von der pietistischen Bewegung wie von der territorialistisch-rationalistischen Gesetzgebung stets mit ergriffen.

Dazu kommt, daß es mit der liturgischen Gestaltung der Beichte und Absolution eine merklich andere Bewandniß als mit derjenigen der anderen kirchlichen Handlungen hat. Schon daraus, daß sich für dieselbe nicht einmal eine einheitliche Namensbezeichnung gebildet hat, daß wir sie „Beichte und Absolution“ nennen, ihre beiden Hauptseiten aufzählend — wird erkennbar, daß sie sich nicht in dem Maße wie z. B. die Copulation zu einem einheitlichen, liturgisch construirten Act formirt hat. Das bestätigt denn auch ein Blick in irgend eine der alten R.D.: Was dieselben unter der Aufschrift „Von der Beichte und Absolution“ geben, beschäftigt sich viel mehr mit einer Aufzählung Dessen, was Beichtvater und Beichtkind mit einander zu thun haben, als daß es dies Thun in liturgische Formen zu bringen versuchte. Und dies hat seinen Grund nicht darin, daß das Institut der Beichte und Absolution etwa noch unentwickelt in formeller Beziehung wäre, sondern vielmehr geradezu in der Natur desselben. Gerade je mehr die Beichte und Absolution das ist, was sie sein

soll, wird sie sich weniger als eine formirte kirchliche Handlung denn als eine Verhandlung zwischen Beichtvater und Beichtkind geben; und eben das ist einer der Hauptfehler an der Behandlung, welche die moderne Liturgik und Praxis der Beichte und Absolution hat angedeihen lassen, daß sie aus der Verhandlung einen agendarisch formirten Act machen. Für die Verhandlung aber zwischen Beichtvater und Beichtkind, welche die Beichte und Absolution ist, bedarf es einer Ordnung und Anordnung in materieller Hinsicht, damit keines der integrireenden Momente übersehen und übergangen werde; und eben in dieser Anordnung besteht die Gestaltung, welche die Agende der Beichte und Absolution zu geben hat. Dazu kommt, daß, wie gesagt, die moderne Praxis viele wesentlich zur „Beichte und Absolution“ gehörende Stücke hat fallen lassen, daß nicht einmal eine solche Ordnung der „Beichte und Absolution“ gestellt werden kann, ehe nicht jene in Abgang gekommenen Stücke wieder aufgenommen sind, und daß es sich folglich zunächst nur um den Weg, um das Verfahren handelt, in welchem zu Demjenigen, was zur „Beichte und Absolution“ gehört, zurückzugelangen ist.

Liegt aber die Sache so, so folgt, daß wir hier noch mehr als bei der Behandlung der anderen kirchlichen Handlungen auf den geschichtlichen Weg gewiesen sind, und zuvor durch einen nach dem vorliegenden Zweck bemessenen, wenigstens die Hauptentwicklungsmomente aufzeigenden Abriss der Geschichte der Beichte und Absolution nachzuweisen versuchen müssen, welches die durch die geschichtliche Entwicklung herausgesetzten wesentlichen Momente der Beichte und Absolution sind, ehe wir an die Beantwortung der Frage: Was nun zu thun ist? gehen können.

## I. Zur Geschichte der Beichte und Absolution.

Wir werden den Verlauf am übersichtlichsten darstellen, wenn wir den Stoff nach Zeiträumen auseinander legen, und fünf Zeiträume als eben so viele Entwicklungsperioden



setzen, nämlich: 1) die neutestamentliche Zeit; 2) die Zeit der alten Kirche bis auf Augustinus; 3) die Zeit von Augustinus bis zur Reformation; 4) die Reformationszeit; 5) die neuere Zeit seit Spener. Die Erzählung wird die Eintheilung rechtfertigen.

### 1. Die neutestamentliche Zeit.

Die Besonnenen unter den römischen Theologen sind mit allen lutherischen Theologen darin einverstanden, daß das Institut der Beichte und Absolution, welches wir nachher in der Kirche finden, als solches in der neutestamentlichen Zeit nicht vorkomme, und folgeweise darin, daß die Beichte und Absolution, so als Institut und formirter Act genommen, nicht auf Einsetzung des Herrn oder der Apostel zurückzuführen sei, sondern auf kirchliche Entwicklung. Aber eben so einverstanden sind sie darüber, daß Dasjenige, was später die Kirche zum Institute der Beichte und Absolution formirt hat, allerdings im neuen Testament vorkomme, und zwar nicht bloß in so fern, als, wie wir schon sahen, Beichte und Absolution sich auf die Summe des Wortes Gottes, auf Gesetz und Evangelium, auf Buße und Vergebung der Sünden zurückführen, sondern auch nach seinen wesentlichen einzelnen und concreten Momenten.

Gebeichtet und absolvirt wird schon vor Christo auf Christum: So zwischen David und dem Nathan 2. Sam. 12, 13. So zwischen dem Täufer Johannes und denen, die zu ihm in die Wüste kommen Matth. 3, 6. Selbst als regelmäßige Institution findet sich seit 3. Mos. 16, 21, ff. im alten Bunde das Bekennen und Versöhnen der Sünden, Beichte und Absolution des ganzen Volks, freilich in der alttestamentlichen Form des Opfers, aber eben in dieser Form auf Den hinausweisend, in welchem allein Vergebung der Sünden ist.

Als darnach dieser rechte Mittler Mensch geworden ist, legt er sich nicht allein sofort Matth. 9, 6. (Marc. 2, 10. Luc. 5, 24.) die Macht bei, als der Menschensohn auf Erden Sünden zu vergeben, sondern er übt auch selbst diese Macht aus mit der That, nimmt Beichte entgegen und absolvirt.

So ertheilt er Luc. 7, 36. ff. der Sünderin auf ihre in ausdrucksvollen Geberden gethane, und Luc. 23, 40 ff. dem Schächer auf seine ausgesprochene Beichte die Absolution. Und Matth. 9, 1—8. (Marc. 2, 1—12. Luc. 5, 17—26.) absolvirt er den Gichtbrüchigen ohne ausdrückliche Beichte, weil er wußte, was in dem Menschen war, weil er „seine Gedanken sahe“. Denn allen Diesen predigt er nicht bloß die Vergebung der Sünden, sondern er vergiebt ihre Sünden, er absolvirt sie, d. h. er versichert sie der durch ihn geschehenden Vergebung ihrer Sünden mit ausdrücklichem Wort.

Und daß „auf Erden“ die Sünden vergeben werden, hört nicht mit dem Wandeln des Menschensohns auf Erden auf; sondern indem der Herr Matth. 16, 18. Joh. 20, 21—23. das Predigtamt, welches er bisher selbst getragen, seinen Jüngern befiehlt, damit sie es wiederum treuen Menschen befehlen, überträgt er ihnen mit und in demselben zugleich die Macht und die Pflicht, zu binden und zu lösen, das Amt der Schlüssel: Wie der Vater Ihn gesandt hat, so sollen sie von Ihm gesandt sein; und wenn sie also Wort und Sacrament und in demselben Ihn Selber und Sein Heil als Seine Boten zu den Menschen tragen, soll solchem ihrem Thun die in die Gnadenmittel gelegte Wirkung folgen, je nachdem, zur Lösung oder zur Bindung Dessen, an welchem sie die Gnadenmittel handeln. Diese Wirkung folgt mithin nicht ihren Personen, sondern den von ihnen gehandelten Gnadenmitteln; und sie sind in weiterer Folge in der Ausübung dieser Amtsgewalt nicht auf ihre Willkühr gestellt, sondern an die durch Stiftung der Gnadenmittel vom Herrn dem Amte gesetzte Ordnung gebunden. Auch soll sich diese sündbehaltende und sündvergebende Kraft der Gnadenmittel, diese Macht und Pflicht des Schlüsselamts nicht allein durch Wort und Taufe erweisen, so daß Jeder nur zu Einem Male, nämlich wenn er durch das Wort berufen und durch das Bad der Wiedergeburt in das Volk Gottes eingeleibt wird, Absolution erlangen könnte; sondern ausdrücklich erstreckt der Herr Matth. 18, 15—18. Macht und Pflicht des Schlüsselamtes

auch auf die gesammelte Gemeinde, so daß die Absolution als auch den bereits berufenen und getauften Gläubigen, wenn sie nach der Taufe wieder in Sünden fallen, möglich und nöthig hingestellt wird. Das eben ist (nächst der anderen, daß sie den 16, 18. dem Petrus erteilten Auftrag auf alle Apostel ausdehnt) die über die Bedeutung jener beiden anderen hinausgehende Bedeutung dieser dritten Stelle, daß sie dem Predigt- und Schlüsselamt auch innerhalb der gesammelten Gemeinde seine Stelle und Aufgabe zeigt.

Aber der Herr giebt auch für die Ausübung dieses Schlüsselamts Grundvorschriften. Auf der einen Seite fordert er Matth. 7, 6., daß man das Heiligthum nicht den Hunden geben und die Perlen nicht vor die Säue werfen soll. Das Heiligthum aber steht in dieser Zeit der Kirche in den Gnadenmitteln als der Stätte, dahin der dreieinige Gott sich und seine Heilswirkung durch sein Verheißungswort verbunden hat; und die Worte enthalten also eine Mahnung an das Predigt- und Schlüsselamt, daß es die Gnadenmittel nicht an Menschen verwenden soll, an denen auf ihm erkennbare Weise die Vorbedingungen (Buße und Glaube) nicht genugsam vorhanden sind, um eine lösende Wirkung der Gnadenmittel in Aussicht zu stellen, daß es vielmehr in solchen Fällen durch Versagung der Gnadenmittel binden soll. Es stellt sich so der Absolution nothwendig die Retention und die Ausschließung von den Gnadenmitteln zur Seite. Auf der anderen Seite giebt er Matth. 5, 23. 24. vgl. Marc. 11, 25, 26. allen Christen zu bedenken, daß sie, ehe sie betend (opfernd) vor Gott treten, ihrem Nächsten vergeben, ihr Herz von Zorn und Haß reinigen sollen. Diese Mahnung verträgt aber und fordert eine Verallgemeinerung nach zwei Seiten hin: Wir treten vor Gott, nicht bloß wenn wir beten, sondern auch und noch viel mehr wenn wir die Gnadenmittel empfangen, das Wort hören, das Sacrament genießen; und sollen wir, ehe wir vor Gott erscheinen, uns von der Sünde des Hasses und Neides reinigen, so sollen wir uns auch von allen Sünden reinigen, so viel das an uns liegt, nämlich durch Buße. In diesen



Worten ist also von allen Christen, von der Gemeinde allgemein gefordert, daß sie, ehe sie die Gnadenmittel empfangend oder betend vor ihren Gott tritt, sich selbst prüfen und, so weit das an ihr liegt, sich von Sünden reinigen soll, wenn sie die lösende Kraft der Gnadenmittel an sich verspüren will. Nebenbei aber ist implicite in diesen Worten auch hervorgehoben, daß das Sündenvergeben auch eine das Gemeindegelieben ergreifende Seite hat. Wie die Sünde, und zwar nicht allein die Sünde wider den Nächsten, sondern überhaupt jede Sünde die zwiefache Seite hat, daß sie einer Seits eine Verletzung Gottes, weil ein Bruch seiner Ordnung, aber auch anderer Seits eine Verletzung der Gemeinde, weil ein Bruch ihres Friedens ist, so umgekehrt auch die Absolution. Wer Vergebung der Sünden von Gott will, der soll sich auch mit der geärgerten oder gar beleidigten Gemeinde versöhnen; und wem Gott seine Sünden behält, weil er unbußfertig in seinen Sünden bleibt, der ist eben damit auch aus der Gemeinschaft der Gemeinde ausgeschlossen: Absolution und Vergebung mit der Gemeinde, und Retention und Ausschließung aus der Gemeinde bedingen einander nothwendig, denn Einigung mit Christo in den Gnadenmitteln einigt der Gemeinde, und Trennung von Christo in den Gnadenmitteln trennt selbstfolgend von der Gemeinde. Ferner versichert der Herr Matth. 12, 31. 32. (Marc. 3, 28. 29., Luc. 12, 10.), daß alle und jede Sünde vergebbar und absolvirbar sei, mit alleiniger Ausnahme der Sünde wider den heiligen Geist, d. h. wenn sich ein Mensch dem Zeugniß, welches der heilige Geist dem Menschengestalt von der Wahrheit und Gnade in Christo ablegt, mit bewußtem Willen läugnend und lästern definitiv widersetzt. Und auf Grund alles Dieses giebt denn endlich der Herr, Matth. 18, 15—17, auch die Ordnung an, in welcher seine Kirche die Schlüsselgewalt üben soll: Wenn ein Bruder an der Gemeinde sündigt — und alle offenbare Sünde ist zugleich, wie wir sahen, Sünde an der Gemeinde — soll ihn zuerst der Bruder allein vermahnen; hört er das nicht, soll er vor Zeugen vermahnt werden; hört er auch das nicht,

soll ihn die Kirche öffentlich vermahnen; und hört er auch das nicht, so soll er hinausgethan werden aus der Gemeinde zu Denen, die draußen sind, durch Versagung der Gnadenmittel; hört er aber auf einer der Stufen, so soll ihm Absolution zu Theil werden.

Aus diesen Vorschriften erhellt zugleich, daß der Herr keineswegs bloß eine allgemeine Predigt der Buße und der Vergebung der Sünden will, sondern daß diese Predigt auch im Munde des Hörers zur Beichte und im Munde des Amtes zur Absolution und Retention werden soll, wiewohl der Herr dafür formirte Ceremonien nicht ordnet.

Diese Vorschriften des Herrn nehmen nun die Apostel auf, und wenden sie auf die Behandlung der gesammelten Gemeinden an. Sie entnehmen zuerst aus dem Ausspruche Christi, Matth. 12, 31. 32., den Unterschied zwischen vergebar und unvergebarer, keine Umkehr zulassender Sünde. Johannes unterscheidet, 1. Joh. 5, 16—18., zwischen Sünden, die nicht zum Tode sind, und Sünde zum Tode: Es giebt Sünde zum Tode, sagt er. Und der Verfasser des Ebräerbriefes beschreibt diese Sünde zum Tode: Wenn Jemand, heißt es 6, 4—8., einmal wirklich erleuchtet ist, die himmlische Gabe erfahren hat, des heiligen Geistes theilhaftig geworden ist, geschmeckt hat, wie gut Gottes Wort und die Kräfte der zukünftigen Welt sind, und er fällt dann doch wieder ab, so ist's unmöglich, daß er wieder erneuert werden sollte zur Umkehr. Und 10, 26—31. fügt er ergänzend hinzu: Wenn Jemand mit bewußtem Willen sündigt, nachdem er die Wahrheit des Heils erkannt hat, so giebt es für ihn kein Opfer weiter für die Sünde, denn er hat den Sohn Gottes mit Füßen getreten, das Blut des Testaments unrein geachtet, den Geist der Gnaden vergewaltigt. Damit stimmt auch 2. Petr. 2, 20—22. überein. Die Sünde zum Tode, die Sünde wider den heiligen Geist, die unvergebbare Sünde, die keine Erneuerung zur Buße zuläßt, besteht also darin, wenn Jemand wirklich in der Gnade steht, und doch mit bewußtem Willen wieder aus derselben definitiv, und nicht etwa bloß in

einzelner Verfehlung mit nachfolgender reuiger Umkehr heraustritt. Und für solche Sünde soll, 1. Joh. 5, 16., die Gemeinde nicht beten, daß sie vergeben werde; eines solchen Sünders soll sich die Gemeinde nicht annehmen. Wir finden aber kein Beispiel in der Schrift, daß die Gemeinde sich Jemandem wegen solcher Sünde entzogen hätte, aus dem einfachen Grunde, weil die Kirche nie wissen kann, ob Jemand diese Sünde begangen hat. Ob ein Mensch wirklich in der Gnade gestanden und ob er derselben nicht bloß in einzelner Verfehlung sondern in Vergewaltigung des heiligen Geistes definitiv sich entzogen hat, kann allein der Herzenskündiger, nicht die Kirche wissen. Die Kirche hat auch dem in allerschwerste Thatsünde verfallenen Christen, wenn er mit Bußbezeugung kommt und die Gnadenmittel zur Absolution erbittet, Solches zu glauben, und, das Gericht Gott anheimstellend, anzunehmen, daß er nicht in unvergebbare Sünde gefallen sei, folgeweise ihn zu absolviren. Die Apostel bezeugen daher auch in jenen Stellen nur, daß es eine solche Sünde allerdings giebt; aber sie sagen nie, daß Dieser oder Jener sie begangen habe; sondern sie drücken sich stets hypothetisch aus: „Wer einmal u. s. w.“, oder: „wenn wir u. s. w.“, oder: „wenn sie u. s. w.“

Alle anderen Sünden dagegen, möge ihre äußerliche That sein, welche sie wolle, wenn nur nicht jene innerliche Stellung sie begleitet, gilt den Aposteln als vergebbar, und nicht bloß, wenn sie vor der Taufe und vor dem Eintritt in die Gemeinde begangen ist, sondern 1. Joh. 2, 12. auch nachher. Und für diese Sünden soll 1. Joh. 5, 16. die Gemeinde beten, daß sie vergeben werden; die sollen nicht ihrem Thäter allein überlassen bleiben, sondern die Gemeinde soll sich derselben annehmen. Aber freilich mußten sie da durch die Praxis noch zu weiteren Unterscheidungen der vergebbaren Sünden geführt werden.

Zuvörderst macht Paulus 1. Tim. 5, 24., Ephes. 5, 11—13. Unterschied zwischen offenbaren und heimlichen, bekannten und verborgenen Sünden. — Sodann unterscheiden die Apostel zwischen groben und leichteren Sünden. Man muß jedoch wohl bemerken, daß sie diesen Ausdruck nicht

gebrauchen, der ja auch wirklich mißverständlich ist und den Schein erzeugt, als ob es auf die nicht groben Sünden eben nicht sehr ankomme. Vielmehr wird man richtiger sagen: sie zeichnen einen Kreis von sündlichen Vergehungen, die sie denn auch namentlich aufzählen, als solche aus, die eine andere Behandlung Seitens der Kirche fordern, weil sie auch wirklich objectiver Weise zum christlichen Leben ein anderes Verhältniß haben, als andere Sünden. Als solche Sünden werden namhaft gemacht einer Seits 1. Cor. 6, 9—10. Gal. 5, 19—21. Ephes. 5, 5. die groben Thatsünden der Hurerei in allen ihren Gestaltungen, und des Ehebruchs, der Abgötterei, des Götzendienstes und der Zauberei, des Geizes (weil er nach Ephes. 5, 5. für Abgötterei galt), des Diebstahls und des Raubes, des Haders, des Mordes, der Schwelgerei und des unordentlich wüsten Lebens (2. Thess. 3, 6. ff.) überhaupt, denn diese Sünden betrübten die Gemeinde, bringen sie bei Denen, die draußen sind, in üblen Ruf, und stecken sie an nach dem Sprichwort, daß ein wenig Sauerteig den ganzen Teig versäuert; und anderer Seits Röm. 16, 17. 18. 1. Tim. 6, 3—5. Tit. 3, 10. 11. 2. Joh. 10. 11. die falsche Lehre, die Häresie, denn wer falsche Lehre führt, bringt Gezänke auf und wirft dadurch die Gemeinde 1. Tim. 6, 4. 5. in Spaltungen, sein Wort 2. Tim. 2, 16. 17. frißt um sich wie ein Krebs und treibt auch unsittliches Wesen hervor. Allerdings können diese Vergehungen ein solches Verhältniß zu der christlichen Gemeinde und ihrem Leben nur dadurch haben, daß sie zum christlichen Leben überhaupt im Gegensatz stehen: So heben denn auch die Apostel ausdrücklich hinsichtlich jener Thatsünden hervor, daß es die Sünden sind, um deretwillen der Zorn Gottes, Ephes. 5, 6. 7., über die Kinder des Unglaubens kommt, deren Thäter mithin das Reich Gottes nicht ererben können, und deren folglich Christen sich nicht schuldig machen dürfen, und hinsichtlich der Häresie und falschen Lehre, daß sie, 1. Tim. 6, 4. 5., zu der Wahrheit Christi im Widerspruch steht, und ihrer Natur nach Tit. 3, 11. eine Sünde ist, die nur mit



Bewußtsein ihrer Schuld gethan werden kann, und die daher ihren Thäter völlig verderbt und verkehrt. Aber immerhin würde das Mißverhältniß zu dem göttlichen Gesetz allein jene Sünden nicht in diese Kategorie stellen, wenn nicht ihre Natur ihnen zugleich ein weiteres Mißverhältniß zu dem Gemeindeleben gäbe. Denn z. B. der Hochmuth steht gewiß in nicht weniger schroffem Gegensatz zu dem Grundgebot alles christlichen Wesens und Lebens, als z. B. ein Unzuchtsvergehen; er ist ja die rechte Ursünde; und man kann daher von ihm gewiß jenes Alles sagen: daß der Hochmüthige das Reich Gottes nicht ererben kann, daß er ganz verderbt und verkehrt werden muß u. s. w.; und doch leuchtet ein, daß der Hochmuth, ehe er sich nicht etwa in Thaten von anderer Natur manifestirt, für die Behandlung Seitens der Gemeinde nicht in dieselbe Kategorie mit der Hurerei fällt. Es ist eben, um den Begriff grober Sünden im hier fraglichen Sinne zu constituiren, ein Gedoppeltes erforderlich: daß die Begehung nicht allein im Widerspruch mit dem göttlichen Gesetz stehe, sondern auch Anlaß gebe, die Gemeinde zu ärgern, in Verlästerung zu bringen, anzustecken. Von diesen groben Sünden scheiden sich dann diejenigen ab, welche an sich und vor Gott eben so schwer und eben so sehr die Seligkeit verhindernd, doch mehr dem inwendigen oder mindestens privaten Leben angehören.

Auf Grund dieser Unterscheidungen ordnen dann die Apostel das Verfahren der Kirche gegen die Sünder in Beihalt von Matth. 18, 15—17. Gestraft, gerügt sollen von Kirchen wegen alle Sünden und Sünder in der Gemeinde ohne Ausnahme, aber anders sollen die offenbaren groben Sünden, und anders sollen die verborgenen und privaten Sünden gestraft werden. Die offenbaren groben Sünder sollen auch direct und öffentlich mit Nennung vor der Gemeinde, „vor Allen“ ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit gestraft werden Ephes. 5, 11., 1. Tim. 5, 20. 21, damit sich auch die Anderen fürchten; und zwar nach der Matth. 18, 15—17. aufgestellten Stufenfolge: Einen Irrlehrer soll man ein- und abermal ermahnen, Tit. 3, 10., und

wenn er dann nicht abläßt, ihn „dem Satan übergeben“ 1. Tim. 1, 20., d. h. ihm die Gnadenmittel versagen, ihn dadurch von Christo, seinem Heil und Reich, und folglich von der christlichen Gemeinde scheiden, und ihn in die Welt unter die Macht des Weltfürsten hinausstoßen, ob er dadurch, Judä 23, aus dem Feuer gerissen und gerettet würde; und wenn er dennoch nicht abläßt, auch ihn meiden, Tit. 3, 10. Röm. 16, 17. 18, und zwar so sehr, daß man ihn dann auch nicht grüßen noch in's Haus nehmen soll, 2. Joh. 10. Wenn er dagegen abläßt, so soll man sich auch wieder seiner erbarmen, Judä, 22. 23. Den groben Sünder aber soll man, 2. Theff. 3, 14. 15, unter Aufhebung des näheren geselligen Umgangs mit ihm vermahren, damit er schamroth werde; wenn das aber nicht hilft, soll man ihn, 1. Cor. 5, 2, „aus der Mitte thun“ und ihn, 1. Cor. 5, 5, dem Satan übergeben, dann aber auch nichts mit ihm zu schaffen haben, sondern ihn hinausthun, und auch nicht mit ihm essen 1. Cor. 5, 9. 11. 13. Wenn er sich aber bekehrt, soll er auch wieder ἐν προσώπῳ κυρίου angenommen und getröstet werden, 2. Cor. 2, 6—11. Durch ein anderes Verfahren würde die Kirche sich fremder Sünden theilhaftig machen. Dabei ist denn aber noch Einiges wohl zu beachten: Erstens sehen es die Apostel nicht so an, als ob der Sünder dadurch von dem Herrn und dem Heil geschieden würde, daß er von der Gemeinde ausgeschieden wird, sondern umgekehrt, indem er von den Gnadenmitteln und dem darinnen sich und sein Heil gebenden Herrn geschieden wird, wird er folgeweise auch von seiner Gemeinde geschieden, und die Gemeinde muß Dem durch Scheidung von ihm Folge geben. Nicht die Gemeinschaft mit dem Herrn wird durch die Gemeinschaft mit der Gemeinde vermittelt, sondern umgekehrt. Es ist dies unverkennbar dadurch bezeugt, daß die Apostel für die Ausschließung des Sünders den Ausdruck „dem Satan übergeben“ gebrauchen, denn gesetzt der Mensch bliebe durch Wort und Sacrament im Zusammenhange mit dem Herrn, so würde er dadurch, daß eine Gemeinde ihn von ihrem Coetus ausschloße, keineswegs in

Satans Reich zurückgeworfen sein. Zweitens ist die Ausschließung nicht sowohl im Sinne der Strafe als vielmehr im Sinne des Besserungsmittels gemeint, denn von den Irreligiösen sagt 1. Tim. 2, 20. ausdrücklich, sie sollen dem Satan übergeben werden darum, damit sie gezüchtigt und dadurch erzogen werden, die Wahrheit Christi nicht mehr zu lästern; und von den groben Sündern sagt 1. Cor. 5, 5. eben so ausdrücklich, sie sollen dem Satan übergeben werden, damit ihr Fleisch, ihre sündliche Persönlichkeit durch solch schweres Leid wo möglich ertödtet und ihr Geist selig werde am Tage des Herrn. Hieraus und daraus, daß Paulus sogar den Blutschänder und zwar bald wieder aufnimmt, folgt drittens auch, daß keineswegs die Apostel jene sogenannten groben Sünden als unvergebbar und nicht absolvirbar angesehen haben. Vielmehr folgte solch Verfahren der Kirche einfach einer Seite daraus, daß die Kirche nach der Anweisung des Herrn Matth. 7, 6. nicht anders konnte, als solchen das Heiligthum verweigern, und anderer Seite daraus, daß sie nicht anders konnte, als durch Vollziehung der natürlichen Folgen der Sünde die Besserung des Sünders versuchen. Hiernach haben denn auch die Apostel 2. Thess. 3, 6. ff., 1. Cor. 5. 1. ff., vgl. 2. Cor. 2, 5. ff. und 1. Tim. 1, 20. ff., vgl. 2. Tim. 2, 17: 18. 4, 14. selbst gehandelt.

Was aber die vielleicht sehr schweren aber verborgenen, und die vielleicht offenbaren aber nicht groben Sünden betrifft, so sollen sie auch vor der Gemeinde von Kirchen wegen gerügt und gestraft werden, nur nicht mit Nennung und speciell, sondern durch die gemeine Predigt des Evangeliums und so, daß das Licht desselben indirect und von selbst zum Gericht über sie wird Ephes. 5, 12. 13. Ueberdem aber sollen auch die Christen einander solcher Sünden halber ermahnen. Wie oft schärfen die Apostel ein, was nach dieser Seite hin die christliche Bruderliebe und die Pflicht des kirchlichen Amtes verlangen! Daher empfehlen die Apostel auch wegen solcher Sünden, daß man sich dieselben, Einer dem Andern bekenne, 1. Joh. 1, 8—10., Jacob. 5, 16. Es liegt in diesen Stellen

nicht eine Einsetzung des Instituts der Beichte, wie wir es jetzt haben, auch nicht einmal eine Empfehlung der Beichte gegen den Presbyter, wohl aber liegt darin, daß die Christen wohlthun, ihre Sünden nicht Gott allein sondern auch einander zu bekennen. Und daß es doch der apostolischen Zeit auch wieder so fern nicht lag, die Sünden vor der Gemeinde zu bekennen, beweist das Factum Ap. 19, 18., daß die Bekehrten in Ephesus ihre Sünden öffentlich individuell bekennen. Wenn aber die Apostel anrathen, daß die Christen ihre Sünden bekennen, so wird dies auch wieder nicht den Zweck bloß der Herzenserleichterung oder der Demüthigung haben können, sondern es wird so gemeint sein, daß sie dann von Denen, denen sie bekennen, auf solch Bekenntniß den Trost des Evangeliums empfangen sollen, wie denn auch die Apostel nicht bloß zum gegenseitigen Ermahnen sondern auch zum gegenseitigen Trösten mit dem Wort der Gnade vielfach ermahnen; und so kommen wir denn auch hier zwar nicht zu dem Institut der Absolution, aber doch zu Demjenigen, was demselben unterliegt. Auch nehmen dann die Apostel die Anweisung des Herrn Matth. 5, 23. 24., Marc. 11, 25, 26. wieder auf, und setzen jenes Alles mit dem öffentlichen Gottesdienst der Gemeinde in Verbindung: Wenn die Christen, so ordnet der Apostel 1. Tim. 2, 8. im gemeinsamen Gottesdienst zum Gebet zusammen treten, so soll dies ohne Zorn und Hader geschehen: Die Christen sollen vorher, ehe sie Gott nahen, erst die gegen einander begangenen Sünden weglegen, der Beleidiger durch Reue und der Beleidigte durch Vergeben. Damit hängt denn auch der schon in der apostolischen Zeit nach zahlreichen Zeugnissen übliche Friedensfuß zusammen. Und ehe man im Abendmahl dem Herrn naht, soll nach 1. Cor. 11, 27—32. ein Prüfen vorhergehen; es wird der Communion nicht eine Beichte vorgeordnet, aber daß man sich selbst prüfe, sich selbst richte, zwischen Gott und sich vorher reine Sache mache, wird allerdings gefordert.

Besonderer Erwähnung verdient noch die Weise, wie Jacob. 5, 14—16. dies Alles mit der Pflege der Kranken in



Verbindung setzt: Wenn ein Christ krank und somit Gefahr vorhanden ist, daß die Gnadenfrist zu Ende laufe, soll er seine Sünden bekennen, und die Presbyter rufen lassen; und das Gebet der Presbyter soll ihm dann nicht allein zur Heilung, sondern, wenn er Sünden auf dem Gewissen hat, auch zur Vergebung dieser reichen.

Das ist die Sachlage in der apostolisch=canonischen Zeit; sie bestätigt uns das Urtheil der älteren Theologen, daß sich im N. T. freilich nicht das formirte Institut der Beichte und Absolution, aber allerdings Alles finde, woraus dieses in der nun näher zu betrachtenden kirchlichen Entwicklung geworden ist.

## 2. Die Zeit der alten Kirche bis auf Augustinus.

Wir werden bei der geschichtlichen Entwicklung z. B. jedes einzelnen Dogma finden, daß die kirchliche Entwicklung gegenüber der Fülle und Allseitigkeit des Schriftsubstrats an einem sehr vereinzeltten Punkte einsetzt, ein einzelnes Moment nur des Ganzen ergreift, und von da aus Eines nach dem Anderen erfährt. Diese Bemerkung finden wir bei der Geschichte der Beichte und Absolution in ausgezeichnetem Maaße bestätigt.

Uebrigens zeigen sich, wie sich nicht anders erwarten läßt, an diesem so nahe dem Centrum des christlichen und kirchlichen Lebens gelegenen Punkte die Entwicklungen schon sehr frühe.

Zwar in den entschieden ältesten der unter dem Namen der apostolischen Väter laufenden Schriften finden wir nur Wenig zur Sache: Bei Barnabas<sup>1)</sup> treffen wir nur die allgemeine Vorschrift: ἐξομολογήση ἐπὶ ἁμαρτίαις σου· οὐχ ἡξεις ἐν προσευχῇ σου ἐν συνειδήσει πονεῖν. Dasselbe sagt uns Clemens Romanus<sup>2)</sup>: er führt zuerst aus, wie wir, in welche Uebertretungen immer wir gerathen sein mögen,

<sup>1)</sup> Barnabae ep. cap. 19.

<sup>2)</sup> Ep. I, cap. 51. 52. 56.

Bergebung suchen sollen, da Gott Nichts von uns begehre, εἰ μὴ τὸ ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ; darnach aber fährt er fort: καὶ ἡμεῖς οὖν ἐντύχωμεν (oremus) περὶ τῶν ἐν τινι παραπτώματι ὑπαρχόντων, ὅπως δοθῇ αὐτοῖς ἐπιείκεια καὶ ταπεινοφροσύνη, εἰς τὸ εἶξαι αὐτοὺς μὴ ἡμῶν, ἀλλὰ τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ. Οὕτως γὰρ ἔσται αὐτοῖς ἔγκαρπος καὶ τελεία ἢ πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους μετ' οἰκτιρῶν μυεῖα. Ἀναλάβωμεν παιδείαν, ἐφ' ἣ οὐδεὶς ὀφείλει ἀγανακτεῖν, ἀγαπητοί. Ἡ νουθέτησις, ἣν ποιούμεθα εἰς ἀλλήλους, καλὴ ἔστιν καὶ ὑπεράγαν ὠφέλιμος· κολλᾷ γὰρ ἡμᾶς τῷ θελήματι τοῦ θεοῦ. Dies Alles bezieht sich auf die nicht aus der Gemeinde ausschließenden Sünden, und geht nicht über Dasjenige hinaus, was wir bereits im N. T. fanden: es werden gefordert Beichte und Abbitte vor Gott, Reinigung des Gewissens vor allem Gebet, Fürgebet für die Sünder, gegenseitige Ermahnung. Dagegen berührt Polycarp<sup>1)</sup> einen Fall, in welchem es sich um grobe Sünde handelt; ein Presbyter Valens an der Gemeinde zu Philippi ist in grobe Sünde, wie es scheint, in Sünden der Habsucht und des Geizes gefallen, und da räth nun Polycarp: valde ergo, fratres, contristor pro illo et pro conjuge ejus; quibus det dominus poenitentiam veram. Sobrii ergo estote et vos in hoc; et non sicut inimicos tales existimetis, sed sicut passibilia membra et errantia eos revocate, ut omnium vestrum corpus salvetis. Hoc enim agentes, vos ipsos aedificatis. Hieher gehört auch der bekannte Vorfall aus dem späteren Leben des Apostel Johannes, als derselbe in der Zwischenzeit zwischen der eigentlich apostolischen und der kirchlichen Zeit zu Ephesus und in ganz Kleinasien eine mehr kirchlich amtliche als apostolische Stellung einnahm, welchen uns Eusebius<sup>2)</sup> nach Clemens Alexandrinus erzählt: Der Apostel Johannes traf auf einer seiner Rundreisen in der Gemeinde einer kleinasiatischen Stadt einen Jüngling, der ihm seiner vortheilhaften äußeren Bildung halber wohl-

<sup>1)</sup> Ep. ad Philipp. cap. 11.

<sup>2)</sup> Hist. eccles. III, 23.

gefiel und Hoffnungen erweckte, und den er deshalb Einem der Presbyter der Gemeinde zu besonderer geistlicher Pflege empfahl. Der Presbyter kam auch anfangs der Forderung nach, unterrichtete den Jüngling sorgfältig, und taufte ihn. Später aber ließ er in der Aufsicht nach; der Jüngling gerieth durch schlechte Gesellschaft in immer wilderes Leben, bis er entwich, unter die Räuber ging, und Führer der Räuber ward. Als der Apostel Johannes nach Jahren wieder in die Gemeinde kam und erfuhr, daß der Jüngling „Gotte gestorben“ sei, nahm er trotz seines Alters ein Pferd, begab sich in die Gegend, wo die Räuber hausten, ließ sich von den Räubern fangen, und vor ihren Hauptmann bringen. Dieser, als er den Johannes erkannte, wollte fliehen; aber Johannes rief ihn an: „Was fliehst Du mich, Kind, Deinen Vater, den Unbewehrten, den Greis? Habe Mitleid mit mir, Kind, fürchte dich nicht, Du hast noch Hoffnung des Lebens; ich will Christo Rechenschaft ablegen für Dich, will, wenn's sein muß, freiwillig Deinen Tod dulden, wie der Herr den Tod für uns. Mein Leben will ich für Dich geben. Bleib, glaube, Christus hat mich gesandt.“ Da brach der Räuber zusammen.

*Προσελθόντα δὲ τὸν γέροντα περιέλαβεν, ἀπολογούμενος ταῖς οἰμωγαῖς ὡς ἐδύνατο, καὶ τοῖς δάκρυσι βαπτιζόμενος ἐκ δευτέρου, μόνην ἀποκρύπτων τὴν δεξιάν. ὁ δ' ἐγγυώμενος, ἐπομνύμενος, ὡς ἄφειν αὐτῷ παρὰ τῷ σωτῆρος ἤυρηται, δεόμενος, γονυπετῶν, αὐτὴν τὴν δεξιάν ὡς ὑπὸ τῆς μετανοίας κεκαθαρμένην καταφιλῶν, ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν ἐπανήγαγε, καὶ θαυμάσει μὲν εὐχαῖς ἐξαιτούμενος, συνεχέσει δὲ νηστείαις συναγωνιζόμενος, ποικίλαις δὲ σειρῇσι λόγων, κατεπάρδων αὐτῷ τὴν γνώμην οὐ πρότερον ἀπῆλθεν, ὥς φασι, πρὶν αὐτὸν ἀποκατέστησε τῇ ἐκκλησίᾳ, διδὼς μέγα παράδειγμα μετανοίας ἀληθοῦς καὶ μέγα γνῶρισμα παλιγγενεσίας, τρόπαιον ἀνασάσεως βλεπομένης.* Offenichtlich liegt auch nach dieser Seite hin damals noch Alles, wie zur neuentestamentlichen Zeit.

Ganz anders nun aber beim Hirten des Hermas. Die „der Hirte des Hermas“ betitelte Schrift gehört zwar gewiß nicht dem Röm. 16, 14. erwähnten Hermas, ist aber

doch so alt, daß sie zur Zeit des Irenäus und Clemens Alexandrinus bereits in der ganzen Kirche verbreitet ist, in hohem Ansehen, sogar in gottesdienstlichem Gebrauche steht, und daß man schon damals ihren Verfasser und ihren Ursprung nicht mehr kennt. Und diese Schrift, die an der Behandlung der Sünden in der Kirche geradezu ihr Thema hat, ist auch nicht das erste Wort in der Sache, sondern setzt sichtlich bereits statt gehabte Entwicklungen voraus.

Als nemlich die vom Herrn seinen Aposteln beim Scheiden gegebene Verheißung der Wiederkunft sich verzog, als mit dem Tode der Apostel die Zeit des Wunders sichtlich in die Zeit der Geschichte überging, als die bisher noch festgehaltene Hoffnung der baldigen Vollendung immer mehr der Aussicht auf einen langen geschichtlichen Verlauf der Kirche weichen mußte, drängten sich nothwendig eine Reihe von Fragen auf, die sich sämmtlich um die Grundfrage bewegten: wie sich die Kirche für diesen geschichtlichen Weg einzurichten habe? Auf allen Punkten begegnen uns da diejenigen Tendenzen, die sich bald nachher in dem Montanismus zu häretischer Gestaltung zusammenfassen, jene Tendenzen nemlich, welche an der Hoffnung baldiger Vollendung chiliastisch festhalten und der Kirche keinen längeren historischen Verlauf und kein geschichtliches Leben in Aussicht stellen, welche sie folgerweise nicht auf Wort und Sacrament, sondern spiritualistisch auf in den gläubigen Heiligen fortgehende Inspirationen und Gnadengaben anweisen, und welche in noch weiterer Folge der Kirche jedes Durchdringen der Welt und Weltverhältnisse und was sich dasselbe bedingt rigoristisch versagen und sich bemühen, sie auf asketische Conventikel ohne geschichtliches Leben zu reduciren. Dem diametral gegenüber aber stehen die in den mannigfachen Gestaltungen des Gnosticismus sich zusammenfassenden Tendenzen, welche allerdings den Versuch machen, das Christenthum religionsgeschichtlich und religionsphilosophisch zu begreifen, und so der Kirche ihr Verhältniß zu dem sonstigen Leben der Menschheit zu bestimmen, aber daneben nun auch von der Wahrheit, daß die Kirche auf das geschicht-



liche Leben der Menschheit einzugehen habe, bis zur Vermischung des Christlichen und Heidnischen fortschreiten, und diese Vermischung auf dogmatischem Gebiete bis zur Verflüchtigung der christlichen Wahrheit, auf practischem Gebiete bis zur sittlichen Parheit, ja bis zum Anomismus treiben. Zwischen beiden Gegensätzen sehen wir in dieser Zeit die Kirche auf allen Punkten sich ihren Weg suchen. Und es liegt in der Natur der Sache, daß unter den hier zur Erörterung kommenden Fragen eine der ersten die sein mußte: wie sich die Kirche zu den in ihr geschehenden Sünden und den Thätern derselben zu verhalten habe.

Daß die Taufe Sündenvergebung ertheile, absolvire, die vor der Taufe begangenen Sünden hinwegwasche, war der Kirche damals und immer ausgemacht; und sie hob dies damals, wo sie meistens Erwachsene taufte, auch in den Riten der Taufe hervor: sie forderte von dem Täufling Buße, ließ ihn die Sünden bekennen, entsagen u. s. w. Wegen der Behandlung der noch vor der Aufnahme in die Kirche begangenen Sünden konnte also keine Verlegenheit oder Frage entstehen; diese Frage fiel mit der Verwaltung des Tauf-sacraments zusammen. Aber als nun die Hoffnung schwand, daß die Getauften wenige Jahre nach ihrer Taufe den Herrn wiederkommen sehen und in die Vollendung eingehen würden, als sich sichtlich jedem Getauften die Forderung stellte, sich in der Taufgnade bis an seinen Tod zu bewahren, als auch die Zahl Derer immer größer ward, die in jüngeren Jahren getauft waren und ein langes Leben in christlichem Wandel zu führen hatten, als daneben die tägliche Erfahrung gab, daß es auch dem aus der Taufe wiedergeborenen Menschen nicht möglich ist, sein Leben rein zu bewahren — da stellte sich die Frage: wie sich die Kirche zu den ihre Glieder nach der Taufe betretenden Sünden, zu solchen Sündern innerhalb der Gemeinde zu stellen habe? Es will festgehalten sein, daß die Entwicklung von dieser Fragstellung anhub. Denn einer Seits ist dieser Umstand die Ursache, daß das aus dieser Entwicklung hervorgegangene Institut, die Beichte und Absolution,

die ihrem ganz allgemeinen Wesen nach sich auf alle, auch auf die vor der Taufe und außer der Gemeinde gethanen Sünden erstrecken könnte, bis auf den heutigen Tag nur auf die von Getauften begangenen Sünden bezogen wird. Anderer Seits hängt die Gestalt, welche das Institut der Beichte und Absolution in dieser ersten Zeit der Kirche annahm, wesentlich damit zusammen, daß sie sich aus jener Fragestellung heraus bildete. Die geschichtliche Entwicklung ließ zunächst alle anderen Momente liegen, und hob das Eine, der Retention angehörige, folglich mehr negative, zur Seite liegende Moment der Behandlung der groben Sünden heraus.

Die im Montanismus culminirende Richtung nemlich mußte nach ihrem ganzen Gedankenzusammenhange geneigt sein, zu fordern, daß der getaufte Christ gar nicht wieder falle, sondern in Weltflucht und mit Hülfe strenger Askese den Eingebungen des Paraklet und der Wiederkunft des Herrn warte. Das Ueberspannte dieser Forderung legte sich aber sofort darin zu Tage, daß es ja auch bei dem strengsten Leben dem Menschen nicht möglich war, sich vor allem und jedem Sündigen zu hüten, und nöthigte diese Richtung, ihre Forderung dadurch zu mildern, daß sie den laut Obigem schon in den apostolischen Briefen vorkommenden Unterschied zwischen groben und nicht groben Sünden aufnahm, und jene Forderung nur auf die ersteren erstreckte. So stellte sich dieser Richtung die Antwort auf jene Frage dahin, daß sie zwischen groben und nicht groben Sünden (täglichen, Schwachheits-sünden) unterschied, diese letzteren ganz außer Betracht ließ, die ersteren dagegen als solche, die überhaupt innerhalb der christlichen Gemeinde gar nicht vorkommen dürften, und folglich als mindestens auf Erden unvergebbar, unabslolvirbar ansah und forderte, daß, wenn dennoch ein Christ in solche Sünden falle, ein Solcher nicht zur Buße zugelassen, sondern aus der Gemeinde hinausgethan und nicht wieder aufgenommen, nicht absolvirt werden dürfe. Es liegt aber auch zu Tage, worin diese Anschauung von der der Apostel abwich: während nemlich die Apostel den Unterschied zwischen

grogen und nicht groben Sünden dahin faßten, daß sie unter den groben Sünden solche verstanden, welche nicht bloß an sich einen härteren Widerstreit ihres Thäters mit dem Gesetze Gottes beurfundeten, sondern auch irgendwie für die Gemeinde etwas Bedrohliches hatten, ließ diese Anschauung die Rücksicht auf die Gemeinde ganz fallen, bezog den Unterschied zwischen groben und nicht groben Sünden lediglich auf das Gewicht der Schuld und setzte die apostolische Unterscheidung von mehr oder weniger gemeingefährlichen Sünden in den Unterschied von schweren und leichten Sünden um. Und indem sie überdem das Gewicht der schweren Sünden bis zur Unabsolvirbarkeit überschätzte, setzte sie eben dadurch die leichten Sünden zu solchen herab, die ziemlich irrelevant seien; der Rigorismus gegen einzelne Vergehungen schlug nothwendig nach der anderen Seite in Indifferentismus gegen andere Vergehungen um. — Die den montanistischen Tendenzen entgegen gesetzte Richtung konnte natürlich auf diese Unterscheidung von schweren und leichten Sünden, auf diese behauptete Unabsolvirbarkeit mancher Verfehlungen nicht eingehen, sondern gab ihrer Seits wieder selbst die apostolische Unterscheidung zwischen mehr oder minder gemeingefährlichen Sünden, ja auch die auf Worte des Herrn selbst gegründete Unterscheidung zwischen Sünde zum Tode und nicht zum Tode völlig auf, und beantwortete jene Frage dahin: daß es nicht absolvirbare Sünde gar nicht gebe, sondern daß alle und jede Sünder ohne Weiteres bloß auf erklärte Reue wieder angenommen werden müssen. — Gegen beide Anschauungen nun wendet sich der Hirte des Hermas, und zeichnet in der Antwort, welche er auf jene Frage giebt, bereits vollständig den Weg vor, welchen die alte Kirche im Kampfe gegen jene Gegensätze einschlug.

Er führt die aus den montanistischen Tendenzen hervorgegangene Ansicht ausdrücklich an<sup>1)</sup>: *audiui a quibusdam doctoribus, quod alia poenitentia non est, nisi illa, cum in*

---

<sup>1)</sup> Lib. II. Mand. IV. cap. 3.



aquam descendimus et accipimus remissionem peccatorum nostrorum, ulterius non peccare, sed in castitate permanere. Er erkennt auch den dieser Anschauung zum Grunde liegenden sittlichen Ernst an; er zeigt sich überhaupt bemüht, nach dieser Seite hin nicht zu verstoßen, sich lieber von derselben ziehen zu lassen; er versichert ein Mal über das andere, daß er durch seine abweichenden Anschauungen keine Gelegenheit geben wolle darauf los zu sündigen. Ja, er giebt jene Ansicht in so weit zu, daß es eine mit einer remissio peccatorum identische poenitentia nach der Taufe nicht gebe, d. h. daß nach der Taufe nicht mehr wie in der Taufe Sündenvergebung auf bloße Reue rein durch Gottes Gnade ohne Dazuthun des Menschen erfolge. Aber er macht nun einen Unterschied zwischen remissio peccatorum und poenitentia: durch die Taufe werde remissio peccatorum erlangt, denn in derselben wasche Gott aus Gnaden die vorigen Sünden ohne Zuthun des Menschen hinweg. Das sei freilich, wenn Einer nach der Taufe in Sünden falle, nicht mehr möglich, da, wer nach der Taufe sündige, sich viel schwerer vergehe, als der vorher in der Unwissenheit Sündigende. Gleichwohl, quoniam cogitationes omnium praecordiorum novit Deus, et scit infirmitatem hominum et multiplicem nequitiam diaboli, qua molitur aliquid sinistri servis Dei et maligne insidiatur illis, hat Gott auch den nach der Taufe Fallenden ein Mittel des Auferstehens gemacht: sie müssen poenitentiam agere. Wider die Sünden vor der Taufe hilft die Taufe rein durch Gottes Gnade, wider die Sünden nach der Taufe hilft das poenitentiam agere. Ideo dico tibi, quod post vocationem illam magnam et sanctam (der Taufe), si quis tentatus fuerit a diabolo et peccaverit, unam poenitentiam habet. Daher macht er denn auch Opposition gegen den Weg, den Viele damals in Folge jener montanistischen Anschauung einschlugen: daß sie nemlich ihre Taufe immerfort aufschoben, vielleicht bis auf das Todtenbette, um nachher nicht wieder in Sünde zu fallen und der Gnade verlustig zu gehen. Er hebt hervor, wie gefährlich dies sei, da man während des

Schwankens leicht wieder ganz in das heidnische Wesen zurückgezogen werde, und dann sehr schwer wieder zur Wahrheit und Gnade zurückfinde<sup>1)</sup>. — Noch viel entschiedener aber wendet er sich gegen die zweite Ansicht, daß, wer nach der Taufe sündige, auf bloße Reue immer wieder angenommen werde. Mit Ironie wird der von einem verloren gegangenen apokryphischen Buche verfochtene, unbeschränkt hingestellte Satz „*prope est dominus convertentibus*“ abgewiesen<sup>2)</sup>. Er macht hiegegen den schon erwähnten Satz geltend, daß nach der Taufe begangene Sünde viel schwerer ins Gewicht falle, als vor der Taufe in der Unwissenheit begangene: *Is quidem, qui non novit dominum, si nequiter vivit, manet in eo nequitiae suae poena. At qui novit dominum, omnino abstinere se debet ab omni nequitia, et magis magisque servire bonitati. Nonne ergo ille, qui bonitatem sequi debebat, si nequitiae praeferat partes, plus peccare videtur, quam is, qui deliquit ignorans Dei virtutem? Ideoque hi quidem morti destinati sunt; at vero hi, qui cognoverunt dominum atque ejus mirabilia opera viderunt, si nequiter vivunt, duplo amplius puniuntur, et ipsi moriuntur in aevum.*<sup>3)</sup> Und daraus zieht er denn gegen jene Ansicht die zwei practischen Folgerungen: daß es zwar eine *spes vitae* für die nach der Taufe Gefallenen giebt, aber nur durch ein *poenitentiam agere*, durch gewisse Leistungen; und daß zwar ein *poenitentiam agere* verstattet ist, aber auch nur ein einmaliges: *unam poenitentiam habet. Si autem subinde peccet, et poenitentiam agit, non proderit homini talia agenti; difficile enim vivet Deo*<sup>4)</sup>. Die eigne Ansicht, welche der Hirte des Hermas vertritt, stellt sich demnach kürzlich dahin, daß es allerdings für die nach der Taufe in Sünde Gefallenen eine Rückkehr in den Gnadenstand giebt, aber nur mittelst eines *poenitentiam agere*, welches jedoch nur zu

<sup>1)</sup> Lib. I. Vis. 3. cap. 7.

<sup>2)</sup> Lib. I. Vis. 2. cap. 3.

<sup>3)</sup> Lib. III. Simil. 9. cap. 18.

<sup>4)</sup> Lib. II. Mand. 4. cap. 3.

Einem Male hilft, so daß, wer nach geleisteter Pönitenz wieder rückfällig wird, mindestens wenig Hoffnung hat. Um jedoch die ganze Tragweite dieser Ansicht zu übersehen, müssen wir dieselbe noch etwas weiter auseinanderlegen. Wir müssen dabei immer von den Unterschieden ausgehen, welche der Hirte des Hermas zwischen Sünden und Sünden macht.

Zuvörderst kennt der Hirte des Hermas auch unvergebbare, nicht absolvirbare Sünde. Bei Bestimmung derselben geht er offenbar von den oben angezogenen Schriftstellen Matth. 12, 31. 32., 1. Joh. 5, 16. 18., Ebr. 6, 4—8. 10, 26—31., 2. Petr. 2, 20—22. aus, faßt aber ihren Inhalt nicht ganz scharf und rein. Diese unvergebbare Sünde haben nach ihm begangen die *transfugae et ecclesiae proditores, qui inter reliqua sua delicta nefandis verbis dominum insectati, nomen ejus negaverunt, quod super eos erat invocatum*<sup>1)</sup>. Diejenigen qui in perpetuum a Deo discesserunt et tradiderunt se desideriiis hujus saeculi, Diejenigen qui a negotiatione sua (aus ihrem Welttreiben heraus) nefanda in Dominum locuti sunt et eum abnegaverunt. Die unvergebbare Sünde ist ihm also der beharrliche, durch Verläugnung und Lästung des Sohnes Gottes und Verrath der Christen an ihre Verfolger besiegelte Abfall vom Christenthum zurück in Welt und Heidenthum. Für Solche giebt es keine Rückkehr durch Buße: *iis non est per poenitentiam regressus ad vitam; hujusmodi homines morti sunt destinati; mortui sunt Deo; ab ejusmodi hominibus abest vita; his non est locus poenitentiae; amiserunt vitam*<sup>2)</sup>. Als Grund, weshalb diese Sünde unvergebbar sei, führt er mit Beziehung auf Matth. 10, 33. an<sup>3)</sup>: Ein Solcher negavit vitam suam. Juravit enim dominus per filium suum: qui denegaverit filium et se, spondentes se vitam illius, et ipsi denegaturi sunt illum in adventibus diebus. Die Außerlichkeit aber, mit welcher hier

<sup>1)</sup> Lib. III. Simil. 8. cap. 6. Vgl. Lib. I. Vis. 2. cap. 2. Lib. III. Simil. 6. cap. 2. Simil. 8. cap. 8. Simil. 9. cap. 19.

<sup>2)</sup> Vgl. die angeführten Stellen.

<sup>3)</sup> Lib. I. Vis. 2. cap. 2.



die Sünde wider den heiligen Geist, welche auch ohne äußerliche That im Innern vollzogen werden kann und immer auch bei äußerlicher That innerlich vollzogen werden muß, in die That des Abfalls vom Christenthum gesetzt wird, die namentlich in Zeiten der Verfolgung auch ohne absoluten inneren Abfall und innerliche Verläugnung zu Stande kommen kann, zwingt ihn dann auch <sup>1)</sup>, zu retractiren, einen Unterschied zwischen äußerlichem Abfall und einem *denegare ex praecordiis* zu machen, und restringirend zu sagen: *his datur poenitentia, si non ex praecordiis inventi fuerint denegasse; quodsi quis ex praecordiis inventus fuerit denegasse, an vitam assequi possit, ignoro.* Woraus denn zugleich erhellt, worein er Das setzt, was dem Abfallenden den Weg der Rückkehr verlegt, nemlich nicht die äußerliche That des Abfalles an sich, sondern daß der Abfallende sich dadurch in eine Fassung des Gemüths bringt, die ihn nicht zur *poenitentia* greifen läßt, die nicht zuläßt, daß *ascendunt in praecordia eorum opera sua, in quibus se nequiter exercuerunt.*

Dieser unvergebbaren Sünde gerade gegenüber stehen ihm weiter die leichten Sünden, die *peccata non gravia, levia, die exiguitates.* So z. B. hat Hermas eines Weibes begehrt, die Erziehung seiner Söhne vernachlässigt, sich um die groben Vergehungen Dieser und um die Schmähsucht seines Weibes nicht gekümmert, vielmehr sich in Weltforgen und Welthandel tief verworren <sup>2)</sup>. Und es wird dies Alles nicht eben gelinde beurtheilt: wenn Hermas eines Weibes begehrt hat, ohne Dem auch nur im Wort Folge zu geben, so heißt es <sup>3)</sup>: *An non videtur tibi, viro justo rem iniquam esse, si ascenderit in corde mala concupiscentia? Peccatum est ei, et quidem grande. Justus enim vir justa cogitat. Cogitante ergo illo, quae justa sunt, et recte eo incedente, in coelis propitium habebit Dominum in omni negotio suo. Qui autem nefanda cogitant in cordibus suis, mortem et captivi-*

<sup>1)</sup> Lib. III. Simil. 9. cap. 26.

<sup>2)</sup> Lib. I. Vis. 1. Vis. 2. cap. 3. Lib. III. Simil. 7.

<sup>3)</sup> Lib. I. Vis. 1. cap. 1.

talem assumunt; maxime ii, qui seculum hoc diligunt, et gloriantur in divitiis suis, et qui non expectant futura bona: vacuantur animae eorum. Aber nichtsdestoweniger heißt Hermas ein Mann, qui est continens ab omni concupiscentia scelestâ, et est omni simplicitate plenus et innocentia magna<sup>1)</sup>, dessen exiguitates freilich multae sunt<sup>2)</sup>, aber den dessen ungeachtet die Kirche, welche ihm in Gestalt einer Matrone erscheint, versichern kann: verumtamen non causa tui irascitur dominus<sup>3)</sup>. Denn diese Sünden sind so schwer nicht, daß sie den Menschen von Gott scheiden: illud te saluum faciet, quod non discesseris a Deo vivo<sup>4)</sup>, verkündigt ihm die Kirche. Darum bedarf es auch wegen dergleichen Sünden nicht des poenitentiam agere. Complura quidem habes peccata, wird dem Hermas gesagt, sed non tam multa, ut huic nuntio (dem Engel der Buße, siehe unten) debeas tradi<sup>5)</sup>. Allerdings bedarf es auch hinsichtlich dieser Sünden der Reinigung, aber weil dieselben den Menschen nicht von Gott scheiden, genügen hier geringere Mittel, als erstens das Gebet: Sed tu ora ad dominum et sanabit peccata tua; ferner Enthaltensamkeit: Simplicitas tua et singularis continentia saluum facient te, si permanseris; et omnes salvos facient, quicumque hujuscemodi operantur et ingrediuntur in innocentia et simplicitate; hi qui hujusmodi sunt, invalescent adversus omnes nequitias, et permanebunt in vitam aeternam; also vor Allem Fasten, Almosen, Keuschheit. Durch solche Mittel emundaberis ab exiguitatibus tuis. Dabei muß man allerdings anerkennen, daß diese ästhetischen Uebungen nicht äußerlich gedacht werden. So heißt es z. B. von der Keuschheit: Corpus hoc tuum custodi mundum atque purum, ut spiritus ille, qui inhabitabit in eo, testimonium referat illi, et tecum fuisse judicetur. Atque etiam vide, ne

1) Ibid. cap. 2.

2) Lib. I. Vis. 3. cap. 2.

3) Lib. I. Vis. 1. cap. 3.

4) Lib. I. Vis. 2. cap. 3.

5) Lib. III. Simil. 7.

quando persuadeatur tibi, interire corpus hoc, et abularis eo in libidine aliqua. Si enim corpus tuum maculaveris, maculabis etiam eodem tempore et spiritum sanctum; et si maculaveris spiritum sanctum, non vives<sup>1)</sup>. Und wie das ganze Leben umfassend wird das Almosen gedacht, wenn es heißt: Vos igitur videte, qui servitis deo et habetis eum in cordibus vestris: operamini opera dei, memores mandatorum et promissorum ejus, quae promisit: et credite ei, quod faciet vobis, si mandata ejus custodieritis. Pro agris ergo, quos emere volueritis, redimite animas de necessitatibus, prout quisque potest; et viduas absolvite, orphanis judicate, et opes ac divitias vestras in hujusmodi operibus consumite. In hoc enim vos Dominus locupletavit, ut hujusmodi ministeria expleatis. Multo melius est haec facere, quam agros aut domos emere; quoniam haec omnia peribunt in saeculo; at quae pro nomine dei feceris, invenies in civitate sua, et habebis gaudium sine tristitia et timore. Divitias ergo gentium nolite cupere; perniciosae sunt enim servis dei; de propriis autem, quas habetis, ea agite, quibus possitis consequi gaudium<sup>2)</sup>. Und wie innerlich und geistlich wird das Fasten gefaßt, wenn es heißt: ego te docebo, quod sit jejunium plenum acceptumque deo. Audi: Dominus non desiderat tale jejunium supervacuum; sic enim jejunando nihil praestas aequitali. Jejuna certe verum jejunium tale: Nihil in vita tua nequiter facias; sed mente pura servi deo, custodiens mandata ejus, et in praecepta ejus ingrediaris, neque admiseris desiderium nocens in animo tuo. Crede autem domino, si haec feceris, timoremque ejus habueris, atque abstinueris ab omni negotio malo, deo te victurum. Haec si feceris, jejunium magnum consummabis acceptumque domino<sup>3)</sup>. Aber man darf nicht übersehen, daß noch eine andere überaus wichtige Gedankenreihe hier eingreift:

<sup>1)</sup> Lib. III. Simil. 5. cap. 7.

<sup>2)</sup> Lib. III. Simil. 1.

<sup>3)</sup> Lib. III. Simil. 5. cap. 1.



Schon der Hirte des Hermas kennt den Begriff des mereri Deum, er kennt sogar schon den Ausdruck<sup>1)</sup>. Man kann Gott einen besseren, bevorzugten Platz in dem Reich der Seligkeit abverdienen, man kann durch seine Werke verschaffen, daß man ad dextram sedens habet gloriam quandam<sup>2)</sup>. Dies erlangt man principaliter durch das Martyrium. Aber auch, wenn man nicht gewürdigt wird, als Märtyrer zu leiden, kann man sich's verdienen, und zwar durch Fasten, Almosen, Enthaltung vom Weibe. Diese asketischen Uebungen erhalten dadurch die Bedeutung von überverdienstlichen Werken, sie sind freiwillige Tugenden, die man sich in Uebung und Entbehrung über die Allen insgemein geltenden Forderungen des göttlichen Gesetzes hinaus aufgelegt, und eben dadurch verdienen sie einen größeren Lohn bei Gott: Mandata domini custodi, wird dem Hermas gerathen, et eris probatus, et scriberis in numero eorum, qui custodiunt mandata ejus. Si autem praeter ea, quae mandavit dominus, aliquid boni adjeceris, majorem dignitatem tibi conquires, et honoratior apud dominum eris, quam eras futurus. Igitur si custodieris mandata domini, et adjeceris etiam ad ea stationes has (die regelmäßigen Fasten), gaudebis<sup>3)</sup>. Eben so heißt es von der Keuschheit: Qui nubit, non peccat; sed si per se manserit, magnum sibi conquirat honorem apud dominum<sup>4)</sup>. Nicht minder heißt es von denen, die gern geherbergt, für die Erhaltung der Geistlichkeit, für Wittwen, Waisen und Arme gesorgt haben: Haec quicumque egerint, honorati sunt apud dominum, et inter nuntios (bei den Propheten, Aposteln, Märtyrern) locus eorum est<sup>5)</sup>. Und auf dieser überverdienstlichen Bedeutung noch mehr als auf dem erziehlichen Einflusse, den sie auf die Heiligung ausüben, beruht denn auch die sünden=

<sup>1)</sup> Lib. I. Vis. 3. cap. 1.

<sup>2)</sup> Ibid. cap. 2.

<sup>3)</sup> Lib. III. Simil. 5. cap. 3.

<sup>4)</sup> Lib. II. Mand. 4. cap. 4.

<sup>5)</sup> Lib. III. Simil. 9. cap. 27.

tilgende Kraft dieser asketischen Mittel; sie nehmen das Mißfallen Gottes an unseren kleinen Sünden, an unseren exiguitates hinweg, indem sie das Gegengewicht des Uebersdienstes in die Waagschale werfen: *continebit se, et consequetur misericordiam*<sup>1)</sup>. Man darf sich nicht verbergen, daß solche die Werkheiligkeit begünstigende Gedanken schon das christliche Alterthum durchziehen. So sagt schon der Brief des Barnabas cap. 19.: *διὰ τῶν χειρῶν σου ἐργάσῃ εἰς λύτρωσιν τῶν ἁμαρτιῶν σου.*

Zwischen die unvergebbare Sünde, für welche kein poenitentiam agere statthaft ist, und die leichten Sünden, deret halber es eines poenitentiam agere nicht bedarf, stellt der Hirte des Hermas dann weiter die schweren Sünden. Es werden hieher, wenn man die einzelnen einschlagenden Stellen<sup>2)</sup> vergleicht, gezählt Hurerei und Ehebruch, Götzendienst, Lustleben, Kezerei, Hasses- und Zornessünden, Habsucht und Geiz, kurz diejenigen Vergehungen, welche wir auch im N. T. als die großen ausgezeichnet fanden. Dabei ist aber wohl zu bemerken, daß dabei der Hirte des Hermas das Verhältniß dieser Vergehungen zur Gemeinde und ihrem Leben auch nicht mit Einem Worte berührt: nicht deßhalb gelten ihm diese Vergehungen für schwerer und für anders zu behandeln als andere, weil sie mehr als andere die Gemeinde ärgern und anstecken, sondern deshalb weil sie an sich vor Gott schwerer wiegen, weil sie, was die leichteren Sünden nach seiner Ansicht nicht thun, die Gemeinschaft mit Gott aufheben, das von Gott ausströmende Leben entziehen. Für diese Sünden nun giebt es allerdings ein Heilmittel: *Credite ergo, qui propter delicta vestra obliti estis deum, et qui salutem vestram objicientes peccatis vestris gravis vitam vestram: quodsi conversi fueritis ad dominum ex totis praeccordiis vestris, et servieritis ei secundum voluntatem*

<sup>1)</sup> Lib. I. Vis. 2. cap. 2.

<sup>2)</sup> Lib. II. Mand. 4. cap. 1. Lib. III. Simil. 6. cap. 2. Simil. 8. cap. 6. 7. 8. Simil. 9. cap. 15. und an anderen Orten.

ipsius, dabit remedium animabus vestris, posthabitis peccatis vestris prioribus; et habebitis potestatem dominandi omnibus operibus diaboli <sup>1)</sup>). Aber dies besteht auch ganz allein in einem poenitentiam agere, wodurch das Leben solcher Sünder wieder erneuert werden muß: Ad haec omnia gratias egi domino, quod in omnes, in quibus invocatum est nomen ejus (zu allen Getauften), motus clementia miserit praesidem nuntium poenitentiae (den Engel der Buße, siehe unten) ad nos, qui deliquimus ei; et quod renovaverit spiritus nostros jam certe deficientes, neque habentes spem salutis, nunc vero recreatos ad redintegrationem vitae <sup>2)</sup>). Und solches poenitentiam agere muß in diesem Leben geschehen und ist nur Ein einziges Mal möglich und zulässig; wer nach der Taufe zum zweiten Male in solche grobe Sünde fällt, für den giebt es keinen regressus ad vitam. Dieser Satz wird mit großem Nachdruck immer wiederholt: wir führen nur folgende Stellen an: Poenitentiae enim justorum (der Getauften) habent fines; impleti sunt dies poenitentiae omnibus sanctis; gentibus autem poenitentia usque in novissimo die <sup>3)</sup>). — Sed non saepe; servis enim dei poenitentia una est <sup>4)</sup>). — Quicumque toto corde egerint poenitentiam, et purificaverint se ab omni nequitia, quae supra dicta est, et non adjecerint adhuc ad delicta sua quidquam, accipient a domino remedium priorum peccatorum suorum, si nihil dubitaverint de mandatis his; et vivent deo. Qui vero adjecerint, inquit, ad delicta sua, et conversati fuerint in cupiditatibus seculi hujus, damnabunt se ipsos ad mortem <sup>5)</sup>).

Wir werden nun weiter zu beschreiben haben, was der Hirte des Hermas unter dem poenitentiam agere versteht, müssen dabei aber vorher eine Eigenthümlichkeit seiner Darstellung bemerken. Es gehört nemlich zu dem apokalyptischen

<sup>1)</sup> Lib. II. Mand. 12. cap. 6.

<sup>2)</sup> Lib. III. Simil. 9. cap. 14.

<sup>3)</sup> Lib. I. Vis. 2. cap. 2.

<sup>4)</sup> Lib. II. Mand. 4. cap. 1.

<sup>5)</sup> Lib. III. Simil. 8. cap. 11.

Gewande der Schrift, daß sie die Entwicklung der Kirche durch Engel beschafft denkt: Die Kirche ist ihr z. B. ein Bau, der von Engeln unter dem Befehle des Herrn gebaut wird, in welchen die einzelnen Menschen durch Engelhände eingefügt werden. So giebt es nun auch einen Engel der Buße, den der Herr zu den der Buße Bedürftigen sendet, der die Reue in ihnen erweckt, der ihnen den Weg und die Mittel der Pönitenz vorschreibt, und sie auf dem Wege leitet. Dieser Engel der Buße ist eben der „Hirte“, von dem die Schrift den Namen trägt. Hiernach werden die gleich anzuführenden Stellen verständlich sein.

Zum poenitentiam agere im Sinne des Hirten des Hermaß gehört nun vor allen Dingen die Gesinnung der Buße, die Erkenntniß der Sünde, und der Wille der Umkehr. Et respondens dixit mihi (der angelus, nuntius poenitentiae): ego praepositus sum poenitentiae, et omnibus poenitentiam agentibus sensum do; annon tibi videtur, poenitentiam agere magnam sapientiam esse, quoniam, qui poenitentiam agit, sensum magnum adipiscitur? Sentit enim, se peccasse et fecisse nequiter in conspectu domini, et recordatur intellectu, quod deliquit, et poenitentiam agit, et amplius non operatur nequiter, sed operatur bene, et humiliat animam suam, et torquet eam, quia peccavit. Vides ergo, quod poenitentia sensus est magnus<sup>1)</sup>. Darin liegt denn schon, was der Hirte des Hermaß oft ausspricht, daß Gott in den Menschen die Buße erweckt, die Gesinnung der Buße schenkt. Aber Gott schenkt sie weiter auch nur Solchen, von denen er vorher weiß, daß sie nicht wieder abfallen werden: Scias, inquit, bonitatem et clementiam domini magnam et honorandam esse, qui dedit spiritum iis, qui digni erant agere poenitentiam. Et dixi: Quare ergo, domine, non omnes egerunt poenitentiam? Ait mihi: Quorum dominus viderat puras mentes futuras, et servituros ei ex totis praecordiis, illis tribuit poenitentiam. At quorum aspexit dolum et nequitas, et

<sup>1)</sup> Lib. II. Mand. 4. cap. 3.



animadvertit, ad se fallaciter reversuros, negavit iis ad poenitentiam regressum, ne rursus legem ejus nefandis maledicerent verbis<sup>1)</sup>).

Aber diese Gesinnung reicht zum poenitentiam agere nicht aus. Dieselbe erwacht schon gar nicht im Menschen, wenn er nicht durch äußerliches Leiden auf seine Sünden hingeführt wird. Sodann haben ja solche Sünden, die immer einen Abfall von Gott involviren, ihre Strafe verdient: Si omnes enim gentes servos suos puniunt, quicumque dominum suum negaverunt, quid putatis vos Dominum vobis facturum, qui universorum habet potestatem<sup>2)</sup>? Es gehören daher zum poenitentiam agere auch Strafen, und zwar saevae variaeque poenae, und der Engel, der der praepositus poenitentiae ist, ist ein praepositus poenae: Huic ergo traduntur, qui a Deo aberraverunt. Punit ergo eos, sicut meruit unusquisque eorum, saevis variisque poenis<sup>3)</sup>. Diese Strafen bestehen nun zunächst in dem Uebel und in den Leiden, welche dem Menschen im täglichen Leben widerfahren: Vellem, inquam, nosse, domine, varias has poenas, cujusmodi sunt. Audi, inquit: variae poenae atque tormenta haec sunt, quae homines quotidie in vita sua patiuntur. Alii enim detrimenta patiuntur, alii inopiam, alii diversas acrimonias; quidam inconstantiam, alii injurias ab indignis patientes, multaque alia exercitia et incommoda. Plurimi enim inconstanti consilio multa conantur, nec quidquam conducit eis; et dicunt in actibus suis, successum se non habere. Succurrunt iis ea, quae nequiter fecerunt, et dominum causantur. Quum igitur perpassi fuerint omnem vexationem et omne incommodum, tunc traduntur mihi (dem nuntius poenitentiae) ad bonam admonitionem, et firmanur in fide domini, et per reliquos dies vitae serviunt domino mente pura. Et quum coeperint delictorum agere poenitentiam, tunc

<sup>1)</sup> Lib. III. Simil. 8. cap. 6.

<sup>2)</sup> Lib. III. Simil. 9. cap. 18.

<sup>3)</sup> Lib. III. Simil. 6. cap. 3.

ascendunt in praecordia eorum opera sua, in quibus se nequiter exercuerunt; et tunc dant deo honorem, dicentes, justum judicem eum esse, meritoque se omnia esse perpressos secundum facta sua. In reliquum vero serviunt deo mente pura, et successum habent in negotiis suis omnibus, accipientes a domino, quaecunque poscunt. Et tunc gratias agunt domino, quod sint mihi traditi; nec jam quidquam crudelitatis patiuntur. Aber auch diese Strafen durch die Uebel des Lebens reichen noch nicht aus, sie machen nur das Herz willig zu dem eigentlichen poenitentiam agere, welches vielmehr in Leiden und zwar in freiwillig vom Sünder übernommenen Leiden besteht: Numquid protinus putas aboleri delicta eorum, qui agunt poenitentiam? Non proinde continuo; sed oportet eum, qui agit poenitentiam, affligere animam suam, et humilem animo se praestare in omni negotio, et vexationes multas variasque perferre; quumque perpressus fuerit omnia, quae illi instituta fuerint, tunc forsitan, qui eum creavit et qui formavit universa, commovebitur erga eum clementia sua, et aliquod remedium dabit; idque ita, si viderit ejus, qui poenitentiam agit, cor purum esse ab omni opere nequissimo<sup>1)</sup>. So kommt es denn auch hier auf das Fasten, die Almosen, die Keuschheit hinaus. Aber weil es hier gilt, schwere Sünden zu sühnen, muß dies Alles hier auch geschärft erscheinen. Gewöhnliche Keuschheit z. B. genügt nicht, sondern der büßende Hermas muß sich auch seines Weibes enthalten und mit demselben als mit seiner Schwester leben<sup>2)</sup>. Eben so wenig genügen gewöhnliche Fasten und Almosen, sondern dieselben müssen durch Combination verschärft werden: Sic servabis illud jejunium: Primum omnium cave ab omni probro et turpi verbo, et ab omni noxia cupiditate, et purifica sensum tuum ab omni vanitate saeculi hujus. Si haec custodieris, erit hoc jejunium justum. Sic ergo facies: Peractis, quae supra scripta

<sup>1)</sup> Lib. III. Simil. 7.

<sup>2)</sup> Lib. I. Vis. 2. cap. 2.

sunt, illo die, quo jejunabis, nihil omnino gustabis, nisi panem et aquam; et computata quantitate cibi, quem ceteris diebus comesturus eras, sumptum diei illius, quem facturus eras, repones, et dabis viduae, pupillo aut inopi; et sic consummabis humilitatem animae tuae, ut qui ex eo acceperit, satiet animam suam, et pro te adeat dominum deum oratio ejus. Si igitur sic consummaveris jejunium tuum, quemadmodum praecipio tibi, erit hostia tua accepta domino, et scribetur hoc jejunium tuum. Haec statio sic acta est bona, hilaris et accepta domino. Haec tu si servaveris cum liberis tuis et tota domo tua, custoditis his, felix eris. Et quicumque haec audita custodierint, felices erunt; et quidquid petierint a domino, obtinebunt<sup>1)</sup>. Und als Hermas Bedenken hat, ob auch ein Mensch vermöge, solche Bußwerke zu leisten, wird er getröstet: dominari potest omnium horum mandatorum, qui habet dominum in corde suo. Pone ergo vobis, qui vacui et leves estis in fide, dominum deum vestrum in corde habere; et intelligetis, quod nihil facilius est his mandatis, neque dulcius, neque mansuetius, neque sanctius<sup>2)</sup>.

Der Hirte des Hermas fordert also für die Buße — um spätere Ausdrücke zu gebrauchen — die contritio und die satisfactio, jedoch nur von den groben Sündern. Eine regulirte Form des poenitentiam agere, wie die spätere kirchliche Bußdisciplin eine solche ausbildete, kennt übrigens der Hirte des Hermas noch nicht. Daher kommen auch Bestimmungen darüber, wie lange solche Sünder solcher Buße sich unterwerfen müssen, bei ihm noch nicht vor. Nur im Allgemeinen heißt es, die Buße müsse so lange dauern, als die Vergehung gedauert habe<sup>3)</sup>; und als dies dem Hermas zu kurz erscheint, wird er darauf aufmerksam gemacht, daß Eine Stunde der poena dem Herzen so lange dauere als dreißig Tage der voluptas.

<sup>1)</sup> Lib. III. Simil. 5. cap. 3.

<sup>2)</sup> Lib. II. Mand. 12. cap. 4.

<sup>3)</sup> Lib. III. Simil. 6. cap. 3. 4.

Ueberhaupt erscheint beim Hirten des Hermas das poenitentiam agere ganz als eine private Sache. Zwar erklärt Einer der Engel, welche der Entwicklung der Kirche vorstehen, er müsse die Sünder zur Buße zu reizen suchen, damit er nicht selber dem Herrn als nachlässig erscheine<sup>1)</sup>. Auch wird dem Hermas als Lehrer der Kirche befohlen, die Menschen zu ermahnen, daß sie Buße leisten und nachdem sich rein bewahren, wo denn auch der Engel der Buße seine Ermahnung unterstützen werde, daß Viele derselben glauben und folgen<sup>2)</sup>. Worin denn allerdings liegt, daß die Kirche die Sünder in ihrer Mitte zum poenitentiam agere ermahnen soll. Aber im Uebrigen erscheint sowohl das Uebernehmen der Pönitenz als auch die Weise der Ausführung derselben ganz in die Beliebigkeit und Freiwilligkeit des Sünders gestellt. Es ist dies die nothwendige Consequenz davon, daß, wie wir oben sahen, auch die Sünden nicht in ihrem Verhältnisse zur Gemeinde angesehen werden. Dasselbe zeigt sich hinsichtlich der Folgen, welche die Leistung der Buße haben soll. Die einzige reale Folge, deren Erwähnung geschieht, ist die Forderung, daß ein Mann sein des Ehebruchs schuldig gewordenen Weib, wenn sie Pönitenz geleistet hat, wieder aufnehmen soll<sup>3)</sup>. Dagegen ist weder von einer Ausschließung des nicht bußfertigen oder in der Buße begriffenen Sünders aus der Gemeinde, noch von einer Reconciliation desselben nach geleisteter Buße irgend die Rede. Vielmehr wird die Pönitenz stets nur in ihrem Verhältniß zur Sündenvergebung Seitens Gottes betrachtet. Und zwar wird in dieser Beziehung, wie schon die angeführten Stellen ergeben, allerdings festgehalten, daß dem groben Sünder, wenn er nur Buße leiste und nachher nicht auf's Neue in Sünden falle, volle Vergebung bei Gott zu Theil werde; daneben jedoch wiederholt eingeschärft, daß indessen diejenigen Christen, welche wegen Begehung schwerer Sünden nur auf geleistete Pönitenz wieder zu Gnaden angenommen

<sup>1)</sup> Lib III. Simil. 8. cap. 2.

<sup>2)</sup> Lib. II. Mand. 12. cap. 3.

<sup>3)</sup> Lib. II. Mand. 4. cap. 1.



werden, in der Vollendung nicht völlig den nemlichen Platz der Ehren und die nemliche Stufe der Herrlichkeit einnehmen werden, welche den sich ohne schwere Sünden Bewahrenden beschieden ist<sup>1)</sup>.

Dagegen ist das Verhältniß der Sünde und der Buße zum Leben in der Gemeinschaft vom Hirten des Hermas nach einer Seite hin in's Auge gefaßt, wie man es zu dieser Zeit der Kirche noch nicht erwartet. Es treten nemlich die Gedanken, daß Einer in die Sünde Anderer mitverworren sein kann, obgleich er persönliche Mitschuld nicht trägt, und daß Einer für den Andern büßen, ja stellvertretend büßen kann, bereits in practischen Consequenzen heraus. So z. B. muß Hermas, obgleich er selbst keine schwere Sünde begangen hat, Pönitenz leisten, weil sein Weib schmähsüchtig gewesen, und weil seine Söhne ein wildes Leben geführt haben; und als Hermas sich dessen wundert und fragt: *Si ita illi se gesserunt, ut exasperarint nuntium bonum* (den Engel der Buße), *ego quid feci?* so wird ihm erwidert: *aliter non possunt illi vexationem pati, nisi tu, qui caput es totius domus, labores.* *Quidquid enim tu passus fueris, necesse est, ut et illi sentiant; quamdiu vero tu bene stabilitus fueris, illi nullam vexationem possunt experiri<sup>2)</sup>.* Eben so wird dem Ehemann, der ein ehebrecherisches Weib hat, das vom Ehebruch nicht lassen will, befohlen: *Quodsi in his factis perseverat (uxor), et poenitentiam non agit, recede ab illa, et noli convivere cum illa; alioquin et tu particeps eris peccati ejus<sup>3)</sup>.* Endlich gehört hierher die Vorschrift, wie sich der Reiche durch reichliche Almosen das Fürgebet des Armen erkaufen, und dadurch seinem eigenen Mangel an Heiligkeit abhelfen soll. Es wird dies erst in dem Bilde und Gleichniß eines eine Ulme (den Reichen) umrankenden Weinstocks (des Armen) dargestellt, und dann heißt es zur Erläuterung: *Dives habet opes, a*

<sup>1)</sup> Lib. I. Vis. 3. cap. 7. Lib. III. Simil. 8. cap. 6-8.

<sup>2)</sup> Lib. III. Simil. 6. cap. 5.

<sup>3)</sup> Lib. II. Mand. 4. cap. 1.

domino vero pauper est; distrahitur enim circa divitias suas, et valde exiguum habet orationem ad dominum; et quam habet, inertem habet et non habentem virtutem. Quum igitur dives praestat pauperi, quae illi opus sunt, pauper orat ad dominum pro divite, et deus praestat diviti omnia bona, quia pauper dives est in oratione, et virtutem magnam habet apud dominum oratio ejus. Tunc ergo dives praestat omnia pauperi, quia sentit illum exaudiri a domino, et libentius ac sine dubitatione praestat ei omnia, et curat ne quid ei desit. Pauper deo gratias agit pro divite, quia opus faciunt a domino. Apud homines ergo ulmus non putatur dare fructum, et nesciunt neque intelligunt, quod, si societas advenerit viti, et vitis duplum dat fructum, et pro se et pro ulmo. Sic et pauperes pro locupletibus orantes ad dominum exaudiuntur, et augentur opes eorum, quoniam praestant pauperibus ex opibus suis. Sunt igitur ambo consortes bonorum operum suorum. Quicumque igitur haec fecerit, non deseretur a domino, ac erit scriptus in libro vitae. Felices igitur, qui possident, et sentiunt se locupletari; qui hoc enim senserit, poterit aliquid administrare<sup>1)</sup>. Wir haben geglaubt aufmerksam darauf machen zu müssen, daß diese Gedanken, die für damals noch wenig Nachfolge in der Kirche finden, aber in viel späterer Zeit das ganze Bußwesen beherrschen, sich als zerstreute Gedanken schon beim Hirten des Hermas finden.

Blicken wir auf diese im Hirten des Hermas vertretene Theorie zurück, so können wir nicht läugnen, daß sie von dem im N. T. Gegebenen ausgeht. Daher ist die Eintheilung der Sünden in unvergebbare, grobe und nicht grobe, daher die Hoffnung, daß auch dem nach der Taufe Fallenden eine Rückkehr möglich sei. Aber noch viel weniger darf man sich verhehlen, daß die neutestamentlichen Gedankenreihen hier nur sehr theilweise aufgefaßt, und daß dagegen andere Gedankenreihen hineingezogen werden, welche nichts weniger als schriftmäßig sind. Vielmehr sehen wir deutlich, wie die geschicht-

<sup>1)</sup> Lib. III. Simil. 2.

liche Entwicklung schon so sehr frühe von dem im N. T. Gegebenen in vielen Punkten völlig abspringt. Die unvergebbare Sünde wird ganz äußerlich in eine unter damaligen Verhältnissen häufig vorkommende schwere thätliche Vergehung gesetzt; mit den täglichen Sünden wird es immerhin sehr lax genommen, so daß es zu dem Gedanken, daß das ganze Christenleben eine fortgehende Buße, ein immer wieder Zurückkehren in die Taufe, ein tägliches Sterben des alten Menschen und Wiederaufstehen des neuen Menschen sein soll, und zu dem Gefühl des Bedürfnisses der Absolution auch von diesen täglichen Sünden gar nicht kommt; die groben Sünden werden gar nicht in ihrem Verhältnisse zur Gemeinde gefaßt, und so kommt es zu der immer bedenklichen Unterscheidung von schweren und unbedeutenden Sünden; die freie Gnade Gottes in Christo, die Kraft des Todes Jesu, das Verdienst des Heilands, die Lehre von der Rechtfertigung werden nur für die erste Aufnahme in das Reich Gottes durch die Taufe anerkannt, aber für den weiteren Verfolg des Christenlebens in pelagianischer Weise völlig an die Seite geschoben durch den Satz, daß es schlechtthin eines poenitentiam agere bedürfe; es treten die Verdienstlichkeit und sündentilgende Kraft der eignen Leiden und Werke an deren Stelle, und die asketischen Uebungen des Fastens, der Almosen, des Gebets, der Keuschheit empfangen statt ihrer gefunden pädagogischen Bedeutung die Bedeutung satisfactorischer Vornahmen. Und der in dem Allen sich darlegende Mangel an evangelisch sittlichem Ernst soll dann auf ganz mechanische Weise durch Beschränkung der Vergebbbarkeit der schweren Sünden auf Eine Pönitenzleistung wieder gut gemacht werden.

Um ganz in diese falsche Richtung hinein zu gehen, war nun freilich für damals der evangelische Geist in der Kirche noch zu lebendig. Auf der einen Seite bestand ja in der Kirche die Praxis, die groben Sünder aus der Gemeinde auszuschließen und nach geleisteter Buße wieder in dieselbe aufzunehmen, seit der Apostel Zeiten ungestört fort. So

erzählt uns z. B. Eusebius<sup>1)</sup>, wie der römische Bischof Victor (+ um 200) den Theodotus wegen seiner Keterei aus der Kirchengemeinschaft ausschloß, und ebendasselbst, wie der mit Theodotus ausgeschlossene Natalis, in der Nacht durch Gesichte und Erscheinungen geängstet, früh vor dem Nachfolger des Victor, dem Bischofe Zephyrinus in Saß und Asche erschien, die Kniee nicht allein der Geistlichen, sondern auch der Laien umfaßte, und auf die Thränen der mit ihm weinenden Gemeinde und nach vielem Gebete und nachdem er die Spuren seiner nächtlichen Anfechtungen an seinem Leibe aufgezeigt hatte, in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen wurde. Dergleichen erzählt uns Irenäus<sup>2)</sup>, wie Frauen, die von dem Valentinianer Marcus in Keterei und fleischliche Vergehungen verführt waren, öffentlich Pönitenz leisteten, und zum Theil bis an ihr Ende freiwillig darin verharrten, nicht ohne hinzuzufügen, daß Andere, die dies aus Scham unterließen, in innerer Verzweiflung untergingen. Ja, wenn jene Erzählung des Eusebius uns zeigt, daß die Pönitenzleistung damals noch nicht in Weise eines Actes formirt war, sondern sich nach Umständen machte, so lag dies schon ein wenig später so sehr anders, daß Tertullian<sup>3)</sup> in einer Beschreibung des öffentlichen Gemeindegottesdienstes sagen kann: *Ibidem* (nemlich zwischen der Predigt und den Oblationen, wo auch späterhin die Gebete für die Büßenden und die Wiederaufnahme derselben geschahen) *etiam exhortationes, castigationes, et censura divina; nam et judicatur magno cum pondere, ut apud certos de Dei conspectu; summumque futuri iudicii praejudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegatur* — aus welchen Worten erhellt, daß schon damals die excommunicirten Sünder an dieser Stelle unter für sie dar-

<sup>1)</sup> Hist eccles. V, 28.

<sup>2)</sup> Adv. haeres. 1, 13.

<sup>3)</sup> Apol. adv. gent. cap. 39.



gebrachten Bußgebeten den Gottesdienst verlassen mußten. Da war also die Behandlung der groben Sünder bereits kirchlich geordnet. Diese Praxis allein aber mußte hinreichen, um gegen den Hirten des Hermas, der diese Seite ganz übersieht, in der Kirche das Bewußtsein wach zu erhalten, daß bei den groben Sünden vor allen Dingen ihr Verhältniß zur Gemeinde mit in Betracht kommt.

Nicht weniger reagirte ferner das Bewußtsein der Kirche gegen manche im Hirten des Hermas maachgebende Grundanschauungen. Clemens Alexandrinus und Tertullian bezeugen es uns. Der Erstere spricht sich an zwei Stellen <sup>1)</sup> darüber aus. Er pflichtet dem Hirten des Hermas, den er citirt, wie überhaupt, so namentlich darin bei, daß es nicht bloß in der Taufe eine remissio peccatorum, sondern auch für die nach der Taufe geschehenden Sünden eine poenitentia, μετανοια giebt, wenn auch allerdings nur eine einmalige. Aber wenn der Hirte des Hermas den Sünder, der poenitentiam agit, dadurch wieder in pristinum statum zurückgelangen läßt, so läugnet dies Clemens: in einem solchen Sünder, meint er unter Berufung auf Ebr. 10, 26. ff., müsse doch immer, wenn er auch durch seine Buße Verzeihung erlange, das Gefühl der Scham zurückbleiben, da er ja wissentlich, weil nach erlangter Erkenntniß des Heils, gesündigt habe. Man sieht, Clemens hatte auf der einen Seite das Verdienst Christi nicht hinreichend vor Augen, und konnte daher zu der richtigen Einsicht, wie eine volle Vergebung auch der nach der Taufe geschehenden Sünden möglich sei, nicht gelangen; die Kraft des Verdienstes Christi erschöpfte sich ihm wie dem Hermas darin, daß der Herr den Menschen durch die Taufe aus der Gewalt des Teufels reißt und sittlich befreit; aber auf der anderen Seite konnte sich sein chrisiliches Bewußtsein auch nicht dazu verstehen, mit dem Hirten des Hermas anzunehmen, daß die Genugthuung, welche der getaufte Sünder durch seine eignen Gebete, Thränen, Almosen u. s. w. brachte,

<sup>1)</sup> Strom. II, p 385. IV, p. 536.

denselben sollte vollständig auch von dem Schuldgefühl lösen können. Und so kam er zu dem Schlusse, daß es eine vollständige Absolution auch durch die zweite Buße nicht gebe, und dazu, daß er die von der unvergeblichen Sünde handelnde Stelle Ebr. 10, 26. ff. auch auf die groben Sünden, für welche er selbst doch eine *μετανοία* statuirte, bezog.

Noch vollständiger führt uns Tertullian in den betreffenden Gedankenkreis der damaligen Kirche ein. Er hat, noch ehe er Montanist ward, eine eigene Schrift, die *Schrift de poenitentia*, über diesen Gegenstand geschrieben, deren Inhalt wir übersichtlich geben, um ihn hernach näher zu beleuchten. Buße, *poenitentia*, sagt Tertullian, ist wie natürliche Folge der Sünde, so Bedingung der Sündenvergebung, und letztere ist ohne erstere unmöglich. Aber wie aus diesem Grunde für alle Sünden ohne Unterschied, für den sündlichen Vorsatz nicht minder als für die sündliche That und für die Gedankensünden nicht minder als für die Thatssünden, Buße geschehen muß, so hat Gott auch allen Sünden ohne Unterschied, wenn für sie Buße geschieht, Vergebung versprochen: *omnibus ergo delictis seu carne, seu spiritu, seu facto, seu voluntate commissis, qui poenam per iudicium destinavit, idem et veniam per poenitentiam spondit* Ezech 18.<sup>1)</sup> So ist's der Wille und die Ordnung Gottes, und wir müssen in diese Ordnung Gottes ernstlich eingehen und diesen Willen Gottes gründlich thun, damit wir dann auch in der wiedererlangten Gnade Gottes verharren und uns die Frucht der Buße bewahren<sup>2)</sup>, denn die einmal bewiesene Buße soll eigentlich nicht durch Wiederholung der Sünde wieder daran gegeben werden: *hoc enim dico, poenitentiam quae per dei gratiam ostensa et indicta nobis, in gratiam nos domino revocat, semel cognitam atque susceptam nunquam posthac iteratione delicti resignari oportere*<sup>3)</sup>. Das sollen namentlich die Täuflinge, die

<sup>1)</sup> Cap. 4.

<sup>2)</sup> Ibid.

<sup>3)</sup> Cap. 5.

Katechumenen wissen, und sollen, bevor sie getauft werden, in einer gründlichen Bußleistung den Preis erlegen für den Lohn der abolitio delictorum, welchen dann die Taufe ihnen schenken wird: neque ego renuo divinum beneficium, id est, abolitionem delictorum inituris aquam omnino salvum esse; sed ut eo pervenire contingat, elaborandum est. — Hoc enim pretio dominus veniam addicere instituit: hac poenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem<sup>1)</sup>. Da inzwischen der Reid des Teufels es nicht unterläßt, die durch die Taufe aus seiner Gewalt Gerissenen wieder in Sünde zu verführen und zu verstricken, so hat Gott aus Gnaden noch eine zweite, freilich dann nicht wiederholbare Buße frei gegeben: Sed enim pervicacissimus hostis ille nunquam malitiae suae otium facit. Atquin tunc maxime saevit, cum hominem plene sentit liberatum, tunc plurimum accenditur, dum extinguitur. Doleat et ingemiscat necesse est venia peccatorum permissa, tot in homine mortis opera diruta, tot titulos damnationis retro suae evasos. Dolet quod ipsum et angelos ejus Christi servus ille peccator judicaturus est. Itaque observat, oppugnat, obsidet, si qua possit aut oculos concupiscentia carnali ferire, aut animum illecebris secularibus irretire, aut fidem terrenae potestatis formidine evertere, aut a via certa perversis traditionibus detorquere; non scandalis, non tentationibus deficit. Haec igitur venena ejus providens deus, clausa licet ignoscentiae janua, et intinctionis (baptismi) sera obstructa, aliquid adhuc permiserit patere. Collocavit in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat; sed jam semel, quia jam secundo. Sed amplius nunquam; quia proxime frustra<sup>2)</sup>. Also, für Fleischesvergehen, für Rückfall in weltliches Leben und Wesen, für Verläugnung unter gewaltsamer Verfolgung, für Häresie soll nach der Taufe noch Eine Buße Denen, welche sie freiwillig übernehmen

<sup>1)</sup> Cap. 6.

<sup>2)</sup> Cap. 7.

(*pulsantibus januam*), offen sein. Man soll sich freilich in diese Lage nicht bringen; und es ist immer schlimm, wenn man sich in diese Lage bringt, denn *miserius est perdidisse, quam omnino non accepisse*. Aber wenn man sich einmal in diese Lage gebracht hat, so soll man sich auch der *poenitentia* nicht entziehen, und auch an ihrer Wirkung nicht zweifeln, denn sie ist eine *medicina*, sie iterum liberat: *offendisti, sed reconciliari adhuc potes; habes cui satisfacias, et quidem volentem*<sup>1)</sup>. Das erhellt aus den Gleichnissen von der verlorenen Drachme, vom verlorenen Schaf, vom verlorenen Sohn, und aus den Sendschreiben der Apokalypse, in welchen uns auch die durch Buße vergebbaren Sünden specificirt werden: *Id si dubitas, evolve quae spiritus ecclesiis dicat: desertam dilectionem Ephesiis imputat, stuprum et idolothytorum esum Thyatirenis exprobrat, Sardos non plenorum operum incusat, Pergamenos docentes perversa reprehendit, Laodiceos fidentes divitiis objurgat; et tamen omnes ad poenitentiam commonet, sub comminationibus quidem; non comminaretur autem non poenitenti, si non ignosceret poenitenti*<sup>2)</sup>. Diese zweite Buße besteht nun zunächst in innerlicher Umkehr und Bekenntniß der Sünde vor Gott: Gott wird dich wie den verlorenen Sohn wieder annehmen; Sed si poeniteat ex animo, si famem tuam cum saturitate mercenariorum paternorum compares, si porcos immundum relinquo pecus, si patrem repetas vel offensum, „deliqui“, dicens, „pater, nec dignus ego jam vocari tuus“. *Tantum relevat confessio delictorum, quantum dissimulatio exaggerat; confessio enim satisfactionis consilium est, dissimulatio contumaciae*<sup>3)</sup>. Aber an dieser Buße im Gewissen genügt es nicht, es muß Buße mit dem Werk geleistet werden, es muß ein Act der Buße hinzukommen, und zwar ein öffentlicher vor der Gemeinde: *Hujus igitur poenitentiae secundae et*

<sup>1)</sup> Cap. 7.

<sup>2)</sup> Cap. 8.

<sup>3)</sup> Cap. 8.



unius, quanto in arcto negotium est, tanto operosior probatio, ut non sola conscientia proferatur, sed aliquo etiam actu administretur. Is actus qui magis graeco vocabulo exprimitur et frequentatur, exomologesis est, qua delictum domino nostrum confitemur; non quidem ut ignaro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur, poenitentia deus mitigatur. Itaque exomologesis prosternendi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiae illicem; de ipso quoque habitu atque victu, sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare, animum moeroribus dejicere; illa, quae peccavit, tristi tractatione mutare. Ceterum pastum et potum pura nosse, non ventris scilicet sed animae causa. Plerumque vero jejuniis preces alere, ingemiscere, lacrymari, et mugire dies noctesque ad dominum deum tuum, presbyteris advolvi, et aris dei adgeniculari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere. Haec omnia exomologesis, ut poenitentiam commendet, ut de periculi timore dominum honoret, ut in peccatorem ipsa pronuncians pro dei indignatione fungatur, et temporali afflictatione aeterna supplicia non dicam frustretur sed expungat. Cum igitur provolvit hominem, magis relevat; cum squalidum facit, magis mundatum reddit; cum accusat, cum condemnat, absolvit. In quantum non peperceris tibi, in tantum tibi deus, crede, parcat<sup>1)</sup>: Dieser Act der Exomologesis besteht also zunächst allerdings im Bekenntniß der Sünde vor und gegen Gott, aber er muß weiter auch operosus sein, und diese opera bestehen zunächst in Kränkung des Leibes (denn niemals sündigt die Seele allein, sondern immer mit dem Leibe, weshalb auch immer der Leib sammt der Seele Buße leisten muß<sup>2)</sup>), wegen der innigen Verbundenheit beider), welche noch durch schmucklose Kleidung, Zurückziehung von allen auch sonst erlaubten Vergnügungen, Enthaltung von Wein und anderen Genüssen

<sup>1)</sup> Cap. 9.

<sup>2)</sup> Cap. 3.

u. s. w. verschärft ward<sup>1)</sup>; ferner in Fasten, Gebet; endlich aber auch in Demüthigung vor der Gemeinde und Anflehung derselben wie ihrer Geistlichen. Ueber dies Verhältniß der öffentlichen Buße zur Gemeinde spricht sich die charakteristische Stelle aus: Man soll sich der öffentlichen Buße nicht schämen, sie geschieht ja *inter fratres atque conservos, ubi communis spes, metus, gaudium, dolor, passio, quia communis spiritus de communi domino et patre. Quid tuos aliud quam te opinaris? quid consortes casuum tuorum ut plausores fugis? Non potest corpus de unius membri vexatione laetum agere: condoleat universum, et ad remedium conlaboret, necesse est. In uno et altero ecclesia est, ecclesia vero Christus. Ergo cum te ad fratrum genua protendis, Christum contractas, Christum exoras. Aequae illi cum super te lacrymas agunt. Christus patitur, Christus patrem deprecatur. Facile impetratur semper, quod filius postulat<sup>2)</sup>*. Also die Gemeinde ist = Christus, sie ist an Seiner Statt; wenn der Sünder die Gemeinde anruft, so ruft er Christum an, und wenn die Gemeinde für den Sünder zu Gott weint und bittet, so weint und bittet Christus für ihn; und da diesem nichts von Gott abgeschlagen werden mag, so erfolgt so dem Sünder die Absolution. So in Bekenntniß, Kasteiung, Demüthigung vor der Gemeinde vollzogen, ist die Exomologesis das ministerium poenitentiae<sup>3)</sup>. Und daraus ergeben sich denn auch ihre Wirkungen. Diese Wirkungen sind auf der einen Seite an dem Sünder selbst geschehende, erziehlische: sie beweist, sie nährt die innerliche Buße; sie demüthigt den Menschen, sie illa quae peccavit tristi tractatione mutat, sie macht zur satisfactio geneigt. Aber sie ist nun eben auch weiter eine satisfactio, und hat nicht bloß an dem Sünder, sondern auch auf und vor Gott Wirkungen: Für's Erste ist sie eine satisfactio, und nicht etwa bloß eine der Gemeinde für das

<sup>1)</sup> Cap. 11.

<sup>2)</sup> Cap. 10.

<sup>3)</sup> Cap. 12.

gegebene Vergerniß, sondern eine Gott geleistete satisfactio; es wiederholen sich die Ausdrücke: per delictorum poenitentiam domino satisfacimus, poenitentia satisfacit Deo, poenitentia promeretur Deum. Ferner ersetzt sie die durch das Vergehen bei Gott verdiente Strafe, die Vergebung der Sünden ist der Lohn, und die poenitentia ist der Preis, der für diesen Lohn gezahlt wird; sie büßt freiwillig die Strafe ab, die Gott sonst verhängen müßte, und eben darin liegt ihre absolvirende Kraft; sie bildet die compensatio für die zu erlassende Strafe; poenitentia, heißt es, mitigat deum; und ferner heißt es: maceror et excrucior, ut deum reconciliem mihi, quem delinquendo laesi. Und eben dadurch ist sie denn eine medicina; eben dadurch geschieht es, daß sie iterum liberat, daß sie deo reconciliat; dadurch verschafft sie abolitionem peccatorum, und bewirkt, daß Gott ignoscit; dadurch nimmt sie in die Gnade Gottes zurück und exstinguit gehennam<sup>1)</sup>.

Wollen wir demnach die Anschauungen Tertullians auf eine spätere Formel reduciren, so verlangte Tertullian, allerdings mit Beschränkung auf die groben Sünder, zur Buße die contritio, die confessio und die satisfactio, nur mit dem wichtigen Unterschiede von der späteren Bedeutung dieser Formel, daß ihm die confessio nicht in der Beichte vor dem Priester, sondern in dem Sündenbekenntniß vor der an Christi Statt stehenden heiligen Gemeinde, und daß ihm folgerweise die Absolution weder in der Aussprechung durch den Priester, noch auch in der Handlung des Wortes Gottes über dem Sünder durch das Schlüsselamt, sondern in dem stellvertretenden Fürgebet der Gemeinde und in der Wiederaufnahme in ihren Frieden bestand. Darum müssen wir aber auch noch Etwas hinzunehmen: Wenn Tertullian in der oben betrachteten Schrift augenscheinlich unbefangen davon ausgeht, daß es für alle in den Briefen der Apostel unter die groben Sünden gerechneten Vergehen eine Buße und Absolution giebt, so erzählt er dagegen in seiner denselben Gegenstand behandelnden,

<sup>1)</sup> Vgl. außer den angeführten Stellen cap. 5. 6. 8. 9. 11. 12.

aber ungleich später in seiner montanistischen Zeit verfaßten Schrift *de pudicitia*, daß es in den Kirchen üblich sei, Diejenigen, welche sich des Rückfalls zum Götzendienste oder des Verbrechens des Mordes schuldig gemacht, unter keiner Bedingung wieder in die Kirchengemeinschaft aufzunehmen<sup>1)</sup>. Davon findet sich früher und, wie wir gesehen, selbst noch in der Schrift des Tertullian *de poenitentia* keine Spur, und wir müssen also annehmen, daß sich diese Praxis erst in den leztvorhergehenden Zeiten bildete. Sodann ist bemerkenswerth, daß in der Schrift *de pudicitia* bereits der Ausdruck *pax redditur* vorkommt, der uns in der Schrift *de poenitentia* noch nicht begegnet. Es ist dies seitdem im allgemeinen kirchlichen Sprachgebrauche der stehende Ausdruck für die im Wege der Pönitenz zu erlangende Absolution. Wir müssen darin eine practische Frucht der oben betrachteten Anschauung Tertullian's erkennen. Nach Tertullian erlangte der gefallene Getaufte Absolution dadurch, daß er die Gemeinde anflehte, und die Gemeinde wiederum für ihn Gott anflehte, welches Gebet Gott um so weniger unerhört lassen konnte, als die Gemeinde Christus selbst, an Christi Statt ist. So fiel im Gegensatze zu den Anschauungen der Apostel die göttliche Sündenvergebung mit der Wiederaufnahme in den Frieden der Gemeinde zusammen; und wie die Beichte sich dadurch vollzog, daß der Sünder Gott bekannte, indem er öffentlich vor der Gemeinde bekannte, so vollzog sich die Absolution nicht sowohl dadurch, daß die Kirche durch ihr Amt über den Sünder in Folge seiner Beichte auf Gottes Wort und in Seinem Namen die Vergebung der Sünden sprach, sondern vielmehr dadurch, daß die Gemeinde den Sünder auf seine Beichte wieder in ihren Frieden, in ihre Gemeinschaft aufnahm, indem sie ihre Gebete mit seinem Gebete vereinigte.

Stellen wir uns nun zusammen, wie die Kirche nach dem Hirten des Hermas zu stehen kam, so lag die Sache folgender Maaßen: Sie konnte nicht, wie der Hirte des

<sup>1)</sup> Cap. 12.



Hermas, ganz von dem Verhältniß abstrahiren, welches die Sünden der Getauften zu der Gemeinde und Kirche haben, schon darum nicht, weil sie seit den Aposteln her die Praxis der Ausschließung aus der Gemeinde und der öffentlichen Bußleistung hatte. Vielmehr kam sie in dieser Beziehung vermöge der Richtung, welche anderweit die Entwicklung des Kirchenbegriffes nahm, sogar dahin, daß sie im Gegensatz zu den neutestamentlichen Anschauungen das Verhältniß des Sünders zu Gott mit dem Verhältniß des Sünders zur Gemeinde identificirte, jenes von diesem abhängig dachte, und folgeweise die Absolution nicht sowohl in die Verkündigung der göttlichen Gnade über dem bußfertigen Sünder, als vielmehr in die Wiederaufnahme des Sünders in die Kirchengemeinschaft setzte. Auf der anderen Seite aber blieb sie nicht allein bei der schiefen Unterscheidung des Hirten des Hermas zwischen an sich leichten Sünden, für welche es keiner poenitentia bedürfe, und zwischen an sich schweren Sünden, deren Vergebung ohne äußerliche Bußleistung nicht möglich sei, und bei allen damit gesetzten falschen Prämissen und Consequenzen stehen, sondern folgte auch dem Hirten des Hermas in die Vorstellungen von der expiatorischen, satisfactorischen, Gnade verdienenden Kraft und Bedeutung der äußerlichen Bußleistungen, des Fastens, Almosens u. s. w. Damit stand aber die Sache so, daß das sittliche Bewußtsein sich nicht beruhigen konnte: Legte die Kirche das Vergebung Wirkende hauptsächlich in die vom Sünder selbst zu leistende Satisfaction, sah sie die Absolution hauptsächlich als eine Wiederertheilung des Friedens Seitens der Gemeinde an, und faßte sie doch anderer Seits an den groben Sünden das Moment ihrer größeren Verschuldung vorzugsweise in's Auge, so mußten ihr Zweifel kommen: ob auch wohl so schwere Sünden durch eigene Satisfactionen gut gemacht, und durch Wiederaufnahme in den Kirchenfrieden hingelegt werden könnten. Diese Zweifel konnten auch unmöglich dadurch beseitigt werden, daß die Kirche, dem Hirten des Hermas folgend, für diese schweren Sünden nur Eine Exomologesis zuließ. Es brauchte nur mit der Ertheilung des

Kirchenfriedens etwas leichtsinnig umgegangen zu werden, oder es brauchte nur die eine oder die andere dieser schweren Sünden ihren dem Kirchenwesen und Gemeindegelieben gefährlichen Charakter unter den besondern Zeitverhältnissen etwas auffälliger zu entwickeln, um die schlummernden Zweifel, ob diesen Sünden in diesem Wege Absolution zu ertheilen sei, immer wieder wach zu rufen. Und wer dann in diesen Zweifeln zu der Antwort kam, daß diese Sünden in diesem Wege nicht gesühnt werden könnten, der mußte, da über das Verdienst Christi und damit über das Wesen der Absolution keine völlige Klarheit war, auch gleich weiter zu dem Schlusse fortgetrieben werden, daß es also für solche Sünden in keinem Wege eine Absolution gebe. So sahen wir ja auch wirklich, wie Clemens Alexandrinus eine volle Sündenvergebung Denen, welche um schwerer Sünden willen gebüßt haben, nicht zugestehen will, und wie die Kirche zu Tertullian's Zeit dem Rückfall in den Götzendienst und dem Morde keine Absolution zugestand. Und damit griff man denn auch nur wieder auf einen andern Irrthum des Hirten des Hermas zurück: der Hirte des Hermas hatte vergessen, daß das Unvergebbare an der Sünde in der falschen innerlichen Stellung des Sünders liegt, daß die rechte Sünde zum Tode in dem Unglauben und der Unbußfertigkeit des Sünders besteht, und hatte die Sünde zum Tode in das einzelne peccatum der Verläugnung gesetzt; in diese Grundanschauung lenkte die Kirche ein, indem sie anfang, außer der Verläugnung noch den Rückfall zum Götzdienst und den Mord als nicht absolvirbar zu behandeln.

Damit ist denn zugleich der Punkt bezeichnet, von welchem aus die weitere Entwicklung sich fortbewegt: Im Wesentlichen blieb man bei den Grundanschauungen, wie wir sie aus dem Hirten des Hermas und der Schrift des Tertullian de poenitentia kennen gelernt haben: aber man stritt darüber, welchen groben Sünden mittelst einer einmaligen Pönitenzleistung der Kirchenfriede zuzugestehen sei, und welchen nicht? und in diesem Streite stellte sich die Gestalt fest, welche das Bußwesen in diesem Zeitraum der Kirche empfängt. Die späteren mehr

auf den geschichtlichen Weg einlenkenden Montanisten, repräsentirt vom Tertullian, und die Novatianer halten dabei die strengere Seite, welche den groben Vergehungen den Kirchenfrieden versagt, während die römischen Bischöfe, welche die schlimmen praktischen Consequenzen dieses Rigorismus durchschauen, die mildere und, wenn man will, laxere Seite halten, bis namentlich durch Cyprian die Ausgleichung herbeigeführt wird. Dabei stellt uns die spätere, im Gegensatz gegen seine eigne Schrift *de poenitentia* verfaßte Schrift Tertullian's *de pudicitia* den Stand der Controverse dar, während die Schriften Cyprian's uns dann die Gestalt des Bußwesens zeigen, welche für diese Periode wohl noch Ausbildungen aber keine wesentlichen Veränderungen mehr erfährt.

Märtyrer und Confessoren maaßten sich, begünstigt von der ihnen in den Gemeinden gezollten Verehrung, des Rechts an, Pönitenten in den Kirchenfrieden aufzunehmen; und dieser bequeme Weg ward namentlich von Solchen benutzt, die sich Unzuchtsvergehen, Hurerei und Ehebruch, hatten zu Schulden kommen lassen. Menschen, die mit ihren eigenen Sünden genug zu schaffen hatten, traten, nachdem sie zufällig unter den Verfolgungen einiges Harte erduldet hatten, als Sündenvergeber auf; und Hurer und Ehebrecher, die keineswegs irgend eine Garantie der Bußfertigkeit gegeben hatten, ließen sich von solchen Menschen absolviren<sup>1)</sup>. Die Auflösung aller Zucht und Zerrüttung der Gemeinden, die hieraus drohte, einer Seits, und dieser Mißbrauch der Schlüsselgewalt anderer Seits führte nothwendig auf die beiden Fragen: wie es mit der Gewalt der Kirche, Sünden zu vergeben, überhaupt stehe? und ob und in wie weit auch speciell den Sünden des Ehebruchs und der Hurerei Vergebung ertheilt werden könne? und die montanistischen Kirchen wurden durch diese Sachlage zu demjenigen Verfahren gegenüber den gedachten Vergehungen getrieben, welches wir gleich darstellen werden. Nun aber drohte ein gegen diese montanistische Praxis gerichtetes Edict

---

<sup>1)</sup> De pudic. cap. 22.

des römischen Bischofs, welches geradezu aussprechen sollte, daß den Hurern und Ehebrechern auf geleistete Buße der Kirchenfriede zu gewähren sei<sup>1)</sup>. Dies veranlaßte den in= mittelst montanistisch gewordenen Tertullian zu der Schrift *de pudicitia*, in welcher er jene beiden Fragen behandelt, um die montanistische Praxis zu rechtfertigen.

Tertullian geht dabei von zwei neuen Gesichtspunkten aus, von einer neuen Eintheilung der Sünden, und von einer neuen Ansicht über das Verhältniß der göttlichen Sünden= vergebung zu derjenigen durch die Kirche.

In ersterer Beziehung geht er aus von der alten Unterscheidung zwischen leichten und schweren Sünden. Jene nennt er *peccata modica, leviora, delicta quotidianae incursionis*; diese nennt er *majora, maxima, graviora, capitalia, exitiosa, mortalia*. Aber die leichteren Sünden scheidet er dann wieder in zwei Klassen. Zur ersteren Klasse derselben rechnet er, wenn ein Gläubiger dazu kommt, die heidnischen Schauspiele und Gladiatorenkämpfe anzusehen, heidnische Gastmähler mitzumachen, sein Handwerk zur Verfertigung von Dingen zu gebrauchen, die im Götzendienste verwendet werden, ein Wort auszustossen, von welchem es zweifelhaft sein kann, ob es nicht an Verläugnung oder Gotteslästerung anstreift, nicht minder Ausbrüche des Zorns, Hochmuths, Ehrgeizes, der Widerseßlichkeit gegen die Disciplin<sup>2)</sup>. Von diesen unterscheidet er die *delicta quotidianae incursionis*, die im eigentlichen Sinne täglichen Sünden — denn das wird von da an stehende Bezeichnung derselben — und rechnet dahin, wenn man auch über Sonnen= untergang hinaus zürnt, leicht afterredet, leicht schwört, einmal Hand an Jemand legt, nicht Wort hält, aus Scham oder Noth lügt, in Handel und Wandel, Erwerb und Nahrung, von Dem was man hört und sieht, versucht wird<sup>3)</sup>. Eben so scheidet er die schweren Sünden in zwei Klassen. Zu der

<sup>1)</sup> Cap. 1.

<sup>2)</sup> Cap. 7.

<sup>3)</sup> Cap. 19.



ersten und schwersten rechnet er, wenn man wie Hymenäus und Alexander gläubig geworden ist und aus dem Glauben in Gotteslästerung, Blasphemie fällt, und überdem die unnatürlichen Laster<sup>1)</sup>. Zu der zweiten leichteren Klasse der schweren Sünden rechnet er diejenigen Sünden, welche in den apostolischen Schriften zu den groben Sünden gerechnet werden, als Mord, Rückfall zum Götzendienst, Betrug, Verläugnung, Lästerei, Ehebruch, Hurerei, turpiloquium<sup>2)</sup>. An einer anderen Stelle<sup>3)</sup> zählt er sie schon ganz nach dem späteren kirchlichen Sprachgebrauch als die sieben Todsünden auf: idololatria, blasphemia, homicidium, adulterium, stuprum, falsum testimonium, fraus. Uebrigens versteht sich von selbst, daß beide Klassen ihm als mortalia, als Todsünden — was seitdem stehende Bezeichnung wird — gelten.

Daneben läuft aber noch eine andere Unterscheidung der Sünden her: Er unterscheidet nemlich zwischen solchen Sünden, die gegen die Brüder, und solchen, die gegen Gott begangen werden. Die ersten sind solche, durch welche man sich an seinem Nächsten verschuldet<sup>4)</sup>.

Um nun weiter das Verhältniß der göttlichen Sündenvergebung zu der kirchlichen Absolution zu begreifen, geht er auf die eben dargelegten Unterschiede der Sünden zurück. Er macht es der Kirche zum Vorwurf, daß sie ihre Wiederaufnahme in ihren Frieden mit der göttlichen Vergebung identificire, und nennt es eine Usurpation, daß sie sich die Macht zuschreibe, Sünden vergeben zu können. Vielmehr können Menschen nur diejenigen Sünden vergeben, welche gegen sie geschehen; und so soll denn auch die Kirche das Unrecht, welches ihr und einzelnen ihrer Glieder von ihren fallenden Gliedern geschieht, unter allen Umständen, es mag durch schwere oder leichte Sünden begangen sein, und nach Matth. 18, 22. ohne alle Beschränkung vergessen und vergeben. Die Sünden

<sup>1)</sup> Cap. 13. 4.

<sup>2)</sup> Cap. 16. 17. 19.

<sup>3)</sup> Advers. Marcion. IV, 9.

<sup>4)</sup> Cap. 2. 21.

gegen Gott aber, und folgeweise auch das Gott Verletzende, was auch in jeder Sünde wider den Nächsten liegt, zumal die schweren, die Todsünden, kann ganz allein Gott vergeben. Menschen können dies gar nicht: auch die Kirche, so fern sie aus Menschen besteht, kann es nicht. Die Kirche kann nur in so fern Sünden vergeben, als sie — es greift hier der montanistische Kirchenbegriff ein, auf den wir zurückkommen werden — identisch ist mit dem Paraklet, mit dem heiligen Geist, in welchem die Dreieinigkeit sich zusammen faßt. Aber die Kirche als menschliche Versammlung, die *Ecclesia numerus episcoporum*, wie er sich ausdrückt, kann nicht indulgere, *delicta donare*. *Domini enim, non famuli est jus et arbitrium, Dei ipsius, non sacerdotis*. Höchstens wegen der leichteren Sünden kann die Kirche durch die *disciplina poenitentiae* intercediren, so daß der Sünder *veniam ab episcopo consequi* kann; aber die Vergebung der schwereren Sünden ist absolut Gott selbst und allein zu reserviren. Er läugnet gegen den römischen Bischof geradezu, daß die Schlüsselgewalt, die *solvendi et alligandi potestas* — der Ausdruck kommt hier zuerst vor — auf die Kirche, die Bischöfe derivirt sei: Matth. 16, 19. sei rein persönlich dem Petrus eine Gewalt übertragen, und diese Gewalt beziehe sich gar nicht auf die Todsünden der Getauften <sup>1)</sup>.

Hiernach bestimmt sich denn seine Theorie von der Sündenvergebung überhaupt und von der *poenitentia* insbesondere dahin: Alle vor der Taufe begangenen Sünden sind ohne Unterschied vergebbar; Gott vergiebt und vernichtet sie in der Taufe, wenn der Taufe rechtschaffene Buße vorangeht. Auf diese absolute Taufgnade beziehen sich alle Schriftstellen, welche dem Sünder unter allen Umständen auf Buße und Glauben Vergebung in Aussicht stellen. Aber mit den Sünden, welche nach der Taufe geschehen, liegt es ganz anders: *Clementia illa dei malentis poenitentiam peccatoris quam mortem ad ignorantes adhuc et adhuc incredulos spectat, quorum causa*

<sup>1)</sup> Cap. 3. 18. 21. 22.

liberandorum venerit Christus, non qui jam Deum norint, et sacramentum didicerint fidei<sup>1)</sup>. Diese nach der Taufe geschehenden Sünden zerfallen vielmehr in remissibilia und irremissibilia. Läßlich sind die leichteren Sünden beider Klassen; dagegen sind die schwereren Sünden beider Klassen unerläßlich. Jedoch zerfallen die unerläßlichen Sünden wieder in zwei Unterklassen: Die schweren Sünden leichteren Grades nemlich können zwar nicht in dieser Welt durch Dienst der Kirche vergeben werden, wohl aber von Gott in jener Welt, wogegen Gott die schweren Sünden schwereren Grades auch in jener Welt nicht vergeben will, so daß also die peccata irremissibilia in bedingt unerläßliche und unbedingt unerläßliche zerfallen<sup>2)</sup>.

Damit sind denn auch der Praxis der poenitentia die Normen gegeben. Er hält die Pönitenzleistung, wie sie damals in der Kirche üblich war, fest. Aber für die leichteren Sünden niederen Grades, für die täglichen Sünden findet er, so wenig wie die damalige Kirche, eine Pönitenzleistung nöthig: Cui enim non accidit? ut, si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. Horum ergo erit venia per exortorem patris Christum<sup>3)</sup>. Eben so wenig ist eine Pönitenzleistung bei den schweren Sünden schweren Grades, bei den unbedingt unerläßlichen Sünden statthaft, weil sie da ja unnütz ist. Sünder dieser Art wurden daher auch nicht einmal zur Kirchenbuße zugelassen, sondern ganz und für immer aus der Kirchengemeinschaft weggethan: Reliquas autem libidinum furias impias et in corpora et in sexus ultra jura naturae, non modo limine verum omni ecclesiae tecto submovemus, quia non sunt delicta, sed monstra<sup>4)</sup>. Dagegen kommt ihm die Pönitenzleistung bei den leichteren Sünden schwereren Grades und bei den schwereren Sünden leichteren Grades zur Anwendung, aber in verschiedener Weise und zu verschiedenem

<sup>1)</sup> Cap. 18. 16.

<sup>2)</sup> Cap. 2. 13. 18.

<sup>3)</sup> Cap. 19.

<sup>4)</sup> Cap. 4.

Erfolge, weil ja die ersten als läßlich, die zweiten als wenigstens bedingt unerläßlich galten.

Alle diese Sünden, so argumentirt er, müssen delirt werden; aber die wenn auch nur bedingt unerläßlichen verdienen Verurtheilung, während die läßlichen nur Züchtigung verdienen; daher können die läßlichen nach geschehener Züchtigung durch Verzeihung delirt werden, während die, wenn auch nur bedingt unerläßlichen nur durch Vollzug der Verurtheilung, durch Strafe delirt werden können. Danach dient die poenitentia bei beiden zu verschiedenem Zweck: die läßlichen Sünden züchtigt sie zur Erlassung; die bedingt unerläßlichen Sünden aber straft sie ohne Erlass<sup>1)</sup>.

Bei den leichten Sünden schwereren Grades soll daher die Kirchenbuße in der Weise angewendet werden, wie wir sie kennen, denn in diesen Sünden kommt der Mensch nicht um, wenn er nicht darin verharret. Sie soll hier dienen, den Menschen herum zu holen. Es darf daher auch nicht allein die Gemeinde für solche Sünder beten, sondern es darf ihnen auch der Bischof nach geleisteter Buße veniam dare, pacem reddere<sup>2)</sup>. Nur muß man festhalten, daß nach der Ansicht Tertullians, die Gott allein die Macht Sünden zu vergeben zugestehet, dieß veniam dare keine eigentliche Absolution sein kann. Vielmehr giebt dieß veniam dare Seitens des Bischofs nur pacem humanam, und die göttliche Sündenvergebung erfolgt getrennt davon<sup>3)</sup>. Daher spricht denn auch Tertullian ausdrücklich aus, daß die Pönitenzleistung weniger zur Erlangung der Vergebung als vielmehr zur Besserung da sei, und nur mittelbar, indem sie Besserung wirke, schaffe sie Vergebung: Quid enim ex poenitentia maturescit, quam emendationis effectus? Sed et si venia potius est poenitentiae fructus, hanc quoque consistere non licet sine cessatione delicti. Ita cessatio delicti radix est veniae, ut venia sit

<sup>1)</sup> Cap. 2.

<sup>2)</sup> Cap. 7. 18. 19.

<sup>3)</sup> Cap. 3. 13.



poenitentiae fructus<sup>1)</sup>. Von den satisfactorischen und expiatorischen Wirkungen der Pönitenz, welche die Schrift de poenitentia so unmäßig herausstrich, kommt höchst charakteristisch in der Schrift de pudicitia auch nicht ein Wort vor.

Wer dagegen in schwere Sünden leichteren Grades, Mord, Ehebruch, Hurerei u. s. w. gefallen ist, soll zwar sich auch der Pönitenz unterwerfen, und auch zu derselben zugelassen werden, aber die Gemeinde darf nicht für solche Sünder bitten, auch darf ihnen der Kirchenfriede nicht ertheilt werden, sondern sie müssen ihr Leben lang in der Kirchenbuße verharren und in derselben sterben; denn die Vergebung dieser Sünden ist allein Gottes Sache, und erfolgt in diesem Leben nicht; Christus bittet für diese Sünder nicht<sup>2)</sup>. Diesen Sünden allen darf, wie dies auch hinsichtlich des Mordes und Götzendienstes bereits geschieht, um keinen Preis Kirchenfriede gewährt werden, denn sie enthalten eine violatio templi Dei, sie beslecken die Jungfräulichkeit der Braut Christi, sie wirken tödtend auf Den, der sie begeht, zur Stunde da sie begangen werden; die Kirche kann solche Sünder nie mit Freuden wieder aufnehmen; vielmehr würde nur Entweihung der Taufe, Hinfallen aller Zucht und Disciplin, Verführung der Seelen zu leichtsinniger Uebertretung und zur Sicherheit von der Wiederaufnahme solcher Sünder die Folge sein<sup>3)</sup>. Es hilft Nichts, sich hiegegen auf die Güte Gottes zu berufen, welche die Kirche nachahmen und ebenfalls Versöhnlichkeit beweisen müsse, denn die Güte Gottes habe sich hinreichend an solchen Sündern durch die in der Taufe ihnen geschenkte absolute Vergebung erwiesen, und die Versöhnlichkeit der Kirche könne sich immer nur in der Vergebung der Sünden gegen den Nächsten betheiligen. Vielmehr zeuge es von Wahrheit der Gesinnung, wenn man diese Sünden in Schutz nehme<sup>4)</sup>. Gleichwohl thue ein solcher Sünder wohl, sich der

<sup>1)</sup> Cap. 10.

<sup>2)</sup> Cap. 1. 18. 19.

<sup>3)</sup> Cap. 1. 7. 9.

<sup>4)</sup> Cap. 2. 10. 18.

Pönitenz zu unterwerfen, und sein Lebenlang nicht Zweck von der Kirche bei Lebzeiten zu erhaltender Vergebung, aber Zweck Abbüßung seiner Sünden durch Strafe auf Hoffnung einer künftigen Vergebung von Seiten Gottes unter den Büßenden zu stehen. Auf den Einwand, daß die Unterwerfung unter die Pönitenz ja Nichts nütze, wenn sie nicht Vergebung schon hier bewirke, erwiedert er<sup>1)</sup>: Quantum ad nos, qui solum Dominum meminimus delicta concedere, et utique mortalia, non frustra agetur talis poenitentia. Ad dominum enim remissa et illi exinde prostrata hoc ipso magis operabitur veniam, quod eam a solo Deo exorat, quod delicto suo humanam pacem sufficere non credit, quod ecclesiae mavult erubescere quam communicare. Adsistit enim pro foribus ejus, et de notae suae exemplo ceteros admonet; et lacrymas fratrum sibi quoque advocat; et redit plus utique negotiata, compassionem scilicet quam communicationem. Et si pacem hic non metit, apud dominum seminat. Nec amittit, sed prae- parat fructum: non vacabit ab emolumento, si non vacaverit ab officio. Ita nec poenitentia hujusmodi vana, nec disciplina ejusmodi dura est. Deum ambae honorant, illa nihil sibi blandiendo facilius impetrabit, ista nihil sibi adsumendo plenius adjuvabit.

So der montanistische Tertullian. Und man darf nicht verkennen, daß der Versuch Alles leistet, was auf dem einmal betretenen falschen Wege der Verkennung des alleinigen Verdienstes Christi, der Verkennung der durch die Gnadenmittel wirksamen Schlüsselgewalt, und der Unterscheidung der Sünden nach der äußerlichen That in leichte und schwere möglich war. Das völlige Absehen von der satisfactorischen Wirkung der Bußleistungen, die Zurückführung der Sündenvergebung auf Gott selbst und allein, die sittliche Strenge u. s. w. sind sehr aner kennenswerthe Momente. Wie tief dieser Versuch, das Problem zu lösen, eingriff, beweist auch der Umstand, daß immerhin Vieles aus demselben, z. B. schon die Bezeichnungen

---

<sup>1)</sup> Cap. 3.

der verschiedenen Klassen von Sünden, in Sprachgebrauch und Uebung der Kirche übergegangen ist. Auf der anderen Seite kann man sich allerdings mit diesem Resultat nimmer zufrieden geben. Wie könnte man auf eine Schlüsselgewalt gänzlich verzichten? Wie dürfte man behaupten, daß Hurerei, Betrug u. s. w. unvergebbare Sünden seien? Zudem mußte Tertullian der Schrift offensichtlich die größte Gewalt an-  
 thun, um seine Resultate aufrecht zu erhalten. So muß er, um seinen Satz, daß grobe Sünden nach der Taufe keine Vergebung mehr finden können, zu halten, zu der maaslosen Behauptung fortschreiten, daß alle von der Gnade Gottes handelnden Schriftstellen nur den Ungetauften, aber nicht mehr den Getauften gelten, und muß dies an allen diesen Schriftstellen, den Gleichnissen vom verlorenen Groschen, Schaf, Sohn u. s. w. durch Sophismen nachweisen. So muß er sich den Vorgang mit dem Blutschänder in Corinth durch die Behauptung fern halten, daß der nach dem zweiten Briefe an die Corinthier wieder aufgenommene Sünder ein ganz anderer sei, als der nach dem ersten Briefe gebannte Blutschänder. Auch an ganz exorbitanten Argumentationen fehlt es nicht. So z. B. antwortet er auf den Einwand, daß doch der Kirche die Schlüsselgewalt zukomme: Allerdings habe die Kirche die Macht, die Sünden, auch die schweren Sünden zu vergeben. Aber nicht die *ecclesia numerus episcoporum*, sondern die mit dem Paraclet identische Kirche: *Nam ecclesia proprie et principaliter ipse est spiritus, in quo est trinitas unius divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus; illam ecclesiam congregat, quam dominus in tribus posuit.* Diese Kirche nun könne allerdings alle Sünden vergeben. Aber diese Kirche, der Paraclet, habe nun durch die (montanistischen) neuen Propheten verkündigen lassen, sie könne wohl Sünden vergeben, aber sie wolle es nicht thun, damit nicht Andere auch zu sündigen verführt würden. Somit stehe die Sache so: *spiritus veritatis potest quidem indulgere fornicatoribus veniam, sed cum plurium malo non vult*<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Cap. 21.

So hatte die Anschauung, daß die Gemeinde der Gläubigen an Christi Statt sei und an Christi Statt Sünden vergebe, ihre Frucht getragen; sie hatte zu der Consequenz geführt, daß es dann auf Erden gar keine Vergebung der Sünden gebe. Nicht aus der Gläubigkeit der Gläubigen heraus giebt sich und wirkt der Herr, sondern in den Gnadenmitteln stehet der Herr, und durch die Gnadenmittel giebt er mittelst des Gnadenmittel- und Schlüsselamtes Vergebung der Sünden. Wenn man dies vergißt, die Gemeinde als Stellvertreterin Christi faßt, und folgeweise die Retention und Absolution in die Ausschließung von der und Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Gemeinde setzt, wird man es nie zu einem Begriffe der Absolution bringen, zu welchem ein ernstes sittliches Gewissen Glauben haben könnte.

Es war hiernach der Kirche nicht zu verargen, wenn sie nicht auf Alles einging, was der Montanismus ihr bot. Leider behielt sie noch zu Viel von seinen Grundanschauungen.

Es kam zunächst zu keiner Ausgleichung. Aus Cyprians<sup>1)</sup> Erzählung wissen wir, daß in der africanischen Kirche sich der eine Bischof die strengere montanistische, der andere die mildere Praxis aneignete. Man kann sagen, daß im Allgemeinen die strengere, den Grundsätzen des montanistischen Tertullian sich annähernde Praxis in den africanischen und hispanischen Kirchen die herrschende ward, und daß die römische Kirche bei der milden Praxis blieb, wie die Schrift Tertullians *de poenitentia* sie uns zeigt. Aber die Decianische Verfolgung und die darnach folgenden weiteren Stürme regten die Differenz auf's Neue an. Es stellten sich da wegen Derjenigen, welche in der Verfolgung verläugnet hatten, der sogenannten lapsi, aus ganz den nemlichen Veranlassungen ganz dieselben Fragen, welche sich dem Tertullian wegen der Hurer und Ehebrecher gestellt hatten. Der Felicissimus, von dem die Spaltung des Felicissimus den Namen führt, und sein Anhang beantworteten diese Fragen gegen die

---

<sup>1)</sup> Ep. 52. ad Antonianum.



strengere africanische Praxis in der milden und laxen Weise. Novatianus dagegen, der Führer der novatianischen Spaltung, machte die vom Tertullian in seiner Schrift *de pudicitia* ausgesprochenen Grundsätze in ihrer ganzen Strenge gegen die milde Praxis der römischen Kirche geltend. Cyprian aber, der die Spaltung des Felicissimus von Amis wegen zu beseitigen hatte, und in der Spaltung des Novatianus den Schiedsrichter machte, kam dadurch in die Lage, zwischen der laxen und der rigoristischen Ansicht componiren zu müssen; und so ist es ihm beschieden gewesen, den Compromiß zu formuliren, bei welchem sich demnächst die Kirche für's Erste zufrieden gab.

Cyprian steht nach der einen Seite hin auf demselben Boden, den wir seit dem Hirten des Hermas Allen gemeinsam fanden: Auch er geht davon aus<sup>1)</sup>, daß in der Taufe volle Sündenvergebung erfolge, daß es aber für nachher begangene Sünden der *poenitentia* bedürfe. Dabei unterscheidet auch er die Sünden in der Weise, wie sich's bis Tertullian ausgebildet hatte, nach der größeren oder geringeren Schwere der äußeren Vergebung: Er kennt leichte, tägliche Sünden („da wir ohne alle Verwundung des Gewissens nicht durchzukommen vermögen“), von welchen wir durch Gebet gereinigt und geheilt werden, zumal wenn zum Gebet noch Almosen oder — da Almosen nur die compendiöseste Form des Wohlthuns überhaupt sind — gute Werke, Werke der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit hinzukommen<sup>2)</sup>. Von diesen unterscheidet er die schwereren und schwersten, die Todsünden<sup>3)</sup>, zu welchen er unter Berufung auf Gal. 5, 17. ff. Unzucht, Ehebruch, Mord, Betrug, Götzendienst, Verläugnung in allen Gestalten, Neberei, Spaltung und was dahin führt, nemlich Auflehnung gegen die bischöfliche Gewalt, ingleichen das Fortleben in unchristlichem Gewerbe rechnet<sup>4)</sup>. Auch die

<sup>1)</sup> De op. et eleemos. cap. 1. Testim. ad Quirin. III, 27.

<sup>2)</sup> Siehe die ganze Schrift de opere et eleemosynis.

<sup>3)</sup> De orat. Dom. fol. 244. Ep. 75.

<sup>4)</sup> Testim. ad Quirin. III, 63. 64. 78. De bono pat. fol. 288. Ep. 75. fol. 181. Ep. 3. ad Eucrat. Ep. 4. ad Rogatian.

Unterscheidung Tertullians von Sünden gegen Gott und Sünden gegen den Nächsten nimmt er auf, und giebt sogar dem Tertullian zu, daß durch die Kirche Dem, der gegen Gott gesündigt, keine Vergebung werden, daß diese Sünden allein Gott selbst vergeben könne<sup>1)</sup>. Um nun aber gleichwohl gegen Tertullian die Möglichkeit der Vergebung aller Sünden schon in diesem Leben festhalten, und doch anderer Seits mit Tertullian den besorgten entschuldigenden Folgen einer solchen Lehre und Praxis wehren zu können, nimmt er eine bis dahin nicht so dagewesene und vollends mit dem hier fraglichen Gegenstande noch nicht in Beziehung gesetzte Gedankenreihe zu Hülfe.

In einer Zeit, da die Kirche durch Verfolgung von außen und durch Häresie im Innern schwer bedrängt war, hatte einst der Bischof Ignatius von Antiochien in seinen Briefen den ersten Grund für die spätere Betrachtung und Behandlung des Episcopats und für den danach bestimmten Kirchenbegriff gelegt. Ganz ähnlich aber war die Lage der Kirche zu Cyprians Zeit. Man muß sich recht vertiefen in die Schriften Cyprians und in die aus jedem Blatte derselben dem Leser entgegen tretende Lage der Kirche zu seiner Zeit, wie ihr zwischen den schwersten Verfolgungen, einer immer wachsenden Zahl von Häresieen und Spaltungen, und zahlreichem Abfall und großer Neigung zu unordentlichem Wesen in ihren eigenen Reihen, nicht weniger als völlige Auflösung drohte, um dem Cyprian Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, wenn er auf dem vom Ignatius betretenen Wege den zweiten entscheidenden Schritt thut. Cyprian kennt nur Eine Kirche: das erste und wesentlichste Merkmal der Kirche ist ihre Einheit; und zwar liegt ihm das die Kirche Einigende nicht sowohl in der Selbigkeit der Gnadenmittel, in der Einheit des Einen Wortes und Sacraments, als vielmehr in ihrer äußeren Gemeinschaft und Ordnung: als die unter dem legitimen und in sich einen und einigen Episcopat verfaßte

<sup>1)</sup> Testim. ad Quirin. III, 28. Vergl. de laps. fol. 220.

ist ihm die Kirche die Eine. Zwar giebt es auch nur in dieser Einen Kirche eine rechte Taufe, und rechtes Gebet, und das rechte Abendmahl, und den heiligen Geist; aber das Verhältniß stellt sich ihm nicht so, daß, wo rechtes Sacrament und Evangelium, auch die rechte Kirche wäre, und daß man, um zur rechten Kirche zu gehören, sich zum rechten Wort und Sacrament halten müßte, sondern es liegt umgekehrt so, daß, wo die Eine unter dem Einen legitimen Episcopat verfaßte Kirche, auch das rechte Sacrament und Evangelium ist, und daß man, um zu letzterem zu gelangen, zu der Einen legitimen Kirche gehören muß. Daraus folgt, daß die Gemeinschaft mit dieser Einen legitimen Kirche das Erste und Nöthigste zur Seligkeit ist. Cyprian hält nicht, daß Jedem, der nur zu dieser legitimen Kirche gehöre, die Seligkeit dadurch gewiß sei; diese spätere noch weitere Ausschreitung liegt ihm noch fern. Er hält noch weniger mit den Novatianern, daß in dieser Einen Kirche nur Heilige und Reine wären und sein dürften. Im Gegentheil, der Herr wird zu Seiner Zeit kommen, und die in der Kirche Versammelten richten, und beziehungsweise verurtheilen, denn es sind stets viele falsche Glieder darin. Also, nicht so steht es, daß man durch die Zugehörigkeit zu dieser Kirche die Seligkeit unbedingt hätte, aber so steht es, daß man ohne die Zugehörigkeit zu dieser Kirche die Seligkeit nicht haben kann, daß diese Mitgliedschaft die erste Bedingung, daß die Kirche die Thür, die Pforte zur Seligkeit ist; denn sie allein bewahrt einer Seits die rechten Heilmittel, zu denen man ohne sie nicht gelangen kann, und mittelt so Gott dem Menschen, und anderer Seits bringt sie allein, die allein rechtes Gebet hat, per sacerdotem das Gebet des Menschen vor Gott, und mittelt so den Menschen Gotte. In der Gemeinschaft der Kirche liegt das Mittelnde, und daher die specifische Wichtigkeit dieser Gemeinschaft, des Kirchenfriedens: außer dieser Gemeinschaft ist kein Glaube, kein Theil am Reiche Gottes, an seinen Verheißungen, an den Belohnungen Christi; „es kann nicht Gott zum Vater haben, wer nicht die Kirche (in jenem Sinne) zur Mutter

hat“; „wer nicht in der Arche Noah war, konnte nicht entrinnen, so wenig wer nicht in der Kirche ist“; „was sich von der Mutter trennt, kann nicht leben und athmen“<sup>1)</sup>.

Damit ist denn schon gesagt, daß der Kirche allerdings die Schlüsselgewalt zukommt. Cyprian hält gegen Tertullian mit großer Entschiedenheit fest, daß Matth. 16, 19. der ganzen Kirche, versteht sich, der unter dem legitimen Episcopat verfaßten Kirche geredet sei. Aber es ist dann weiter damit auch ein ganz eigenthümlicher Begriff der Schlüsselgewalt gegeben. Der richtige Begriff der Schlüsselgewalt, wie ihn später die lutherische Kirche hält, daß nemlich die Kirche durch Handhabung des Wortes und Sacramentes an Gottes Statt die Sünde dem Bußfertigen vergebe und dem Unbußfertigen behalte, liegt dem Cyprian ganz fern. Ihm besteht vielmehr die Schlüsselgewalt in der Macht der Kirche, in ihre Gemeinschaft aufzunehmen oder ihre Gemeinschaft zu versagen: die Kirche ist die Thür, so daß zwar nicht Jeder, der durch diese Thür ein- geht, zu Gott kommt, aber doch Keiner zu Gott kommen kann, der nicht durch diese Thür eingeht; die Macht aber, diese Thür, welche die Kirche ist, dem Menschen zu öffnen und zu schließen, ist der Kirche selbst von Gott gegeben und bildet die Schlüssel- gewalt; und es ist dann zwar nicht ausgemacht, daß Gott Jeden, dem die Kirche ihre Thür aufthut, zu Gnaden ohne Weiteres annehmen werde, worüber vielmehr weiter Gott selbst richten wird; aber das ist ausgemacht, daß Gott Keinen zu Gnaden annimmt, der nicht an die Thür der Kirche geklopft und von derselben Deffnung dieser Thür erlangt hat. Die Schlüsselgewalt der Kirche besteht also darin, daß die Kirche ihre den Menschen Gotte mittelnde Thätigkeit, welche zwar nicht Allen zu Gott hilft, aber ohne welche doch auch Keiner zu Gott kommen kann, je nach ihrem Urtheil zuzuwenden oder zu versagen Macht hat; sie ist ein Vorgericht über den sündigen Menschen, dem Gott nicht immer dahin, daß er annimmt, was die Kirche angenommen

<sup>1)</sup> Siehe die ganze Schrift de unitate ecclesiae und außerdem Ep. 5.



hat, aber immer dahin beiträgt, daß er nicht annimmt, was die Kirche nicht angenommen hat. Daher läßt auch Cyprian die Worte Matth. 16, 19. nicht stehen wie sie lauten, „Alles, was Du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und Alles, was Du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein“, sondern ganz charakteristisch ändert er die Worte und sagt: Derselbe Gott, der das Gesetz gegeben hat, „hat auch gestattet, daß das auf Erden Gebundene auch im Himmel gebunden ist, und daß dort gelöst sein kann, was vorher hier von der Kirche gelöst ward“<sup>1)</sup>. Darüber ob er die von der Kirche Angenommenen annehmen will, wird Gott selbst noch weiter als der Herzenskündiger endgültig richten, denn die Kirche ist nur die Thür; aber gewiß wird er Den nicht annehmen, der ihm nicht von der Kirche dargebracht, zugeführt wird, denn die Kirche ist die Thür. Es ist der Begriff der Schlüsselgewalt, wie er sich stellt, wenn man das den Menschen mit Gott Vermittelnde nicht in das Handeln Gottes durch die von der Kirche verwalteten Gnadenmittel, sondern in die Gemeinschaft und Thätigkeit der Kirche legt.

Der Begriff Cyprian's von der Schlüsselgewalt wird uns völlig klar werden, wenn wir den Begriff von der Absolution hinzunehmen, der daraus resultirt. Den richtigen Begriff der Absolution, daß die Kirche in Handhabung der ihr vertrauten Gnadenmittel dem bußfertigen Sünder an Gottes Statt seine Sünde vergiebt, indem sie das Wort von der Gnade Gottes in Christo über ihm handelt, kennt Cyprian gar nicht; ihm ist die Retention gleichbedeutend mit der Ausschließung aus der und die Absolution gleichbedeutend mit der Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft. Darin steht er dem noch nicht montanistischen Tertullian ganz gleich. Aber er sucht nun den Zweifeln des montanistischen Tertullian, ob wohl die Wiederaufnahme in die kirchliche Gemeinschaft die göttliche Sündenvergebung nach sich ziehen könne, dadurch

---

<sup>1)</sup> Ep. 54. fol. 97. vgl. Ep. 52. fol. 90.

zu begegnen, daß er den Begriff der Kirche nicht wie Tertullian als den Begriff der Gemeinde faßt, sondern den Begriff der Gemeinde zu dem Begriffe der unter dem Einen und einigen Episcopat verfaßten, und eben dadurch Einen und wahren Kirche potenzirt, welche als solche die wahre Taufe, die wahre Lehre, kurz die rechten Heilmittel hat, und deren Gemeinschaft folglich allein Gotte mittelt. Damit behält denn die Kirche allerdings eine Schlüsselgewalt: ihre Absolution, die Wiederaufnahme in ihre Gemeinschaft, ist eine nothwendige Vorbedingung der göttlichen Sündenvergebung; und dennoch hängen beide nicht so zusammen, daß die Sündenvergebung bei Gott eine nothwendige Folge der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft wäre. Wie schon bemerkt, hält Cyprian mit Tertullian strenge fest, daß nur Gott Sünden vergeben kann. Die Menschen, die Kirche können nur solche Sünden vergeben, die ein Unrecht gegen sie enthalten; aber was an der Sünde das eigentlich Sündliche ist, das Unrecht gegen Gott kann kein Mensch, kann nicht die Kirche, kann Gott allein selbst vergeben<sup>1)</sup>. Dazu verlangt nun freilich Gott, daß der Sünder an die Pforte der Kirche klopfe und in die Gemeinschaft derselben aufgenommen werde, weil sie die Thür ist. Aber keineswegs bindet er sein Urtheil an das Urtheil der Kirche, sondern behält sich sein schließliches Urtheil und Gericht darüber, ob der von der Kirche Wiederaufgenommene ihm zur Annahme genügt, allein vor. Wenn daher die Kirche einen Sünder in ihre Gemeinschaft wieder aufnimmt, so thut sie das keineswegs in der Meinung, daß sie ihm die Sünden vergäbe, sondern das Urtheil darüber stellt sie Gott anheim, behält sie dem Herrn vor; sie greift dem Gericht Gottes damit nicht vor, sondern sie öffnet damit dem Sünder nur die Pforte zu den Heiligthümern, die sie bewahrt, und bringt ihn Gotte dar, betet und opfert für ihn, unterweist und erzieht ihn, und stellt ihn so vor Gott, der ihn dann richten wird<sup>2)</sup>. Und Gott

<sup>1)</sup> Ep. 75. fol. 181. Ep. 3. fol. 10. De laps. fol. 220. 224.

<sup>2)</sup> Ep. 46. fol. 76. Ep. 50. fol. 82. Ep. 52. fol. 87.

vergiebt dann nicht um der von der Kirche wiederertheilten Kirchengemeinschaft willen, die nur Weg zum Heil ist, sondern wenn und weil er befindet, daß der wiederaufgenommene Sünder ihm anderweit genügt. So werden einige novatianische Presbyter auf's Härteste getadelt, weil sie meinen, wenn sie nur in den Frieden der Kirche aufgenommen würden, sei Alles gethan und in Ordnung <sup>1)</sup>.

Von dieser Bestimmung des Begriffs der Kirchengemeinschaft und der Absolution aus ergibt sich dann, wie sich die Kirche Sündern und Sünden gegenüber zu verhalten hat. Auf der einen Seite hat sie sich vorzusehen, was sie in ihre Gemeinschaft läßt oder wieder in dieselbe aufnimmt, denn sie soll das Heiligthum, das sie bewahrt, nicht den Hunden geben, sie soll ihre Gemeinde vor Ansteckung hüten, sie soll sich nicht fremder Sünden theilhaftig machen u. s. w. <sup>2)</sup> Daher soll auch die Kirche, ehe sie einen Sünder, der sich durch Sünde aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hat, wieder aufnimmt, sorgliche Prüfung anstellen <sup>3)</sup>. Aber auf der anderen Seite heischt nun auch ihre Stellung als die Thür zu den Gnaden Gottes, daß sie sich der Sünder annimmt und sie wieder aufnimmt. Weil die Sünder ohne Wiederaufnahme in die Gemeinschaft der Kirche gar nicht wieder zu Gott kommen, keiner sittlichen Kräfte der Besserung, keines Glaubens, keiner Hülfe des heiligen Geistes, keines Heils theilhaftig werden können, vielmehr, wenn ihnen die Kirchengemeinschaft versagt bleibt, nothwendig immer schlechter und verderbter werden müssen <sup>4)</sup>, so ist die Kirche den Sündern schuldig, sie wieder in ihre Gemeinschaft aufzunehmen; wobei sie dann aber laut Obigem dem göttlichen Urtheil nicht vorgreift, sondern demselben anheimstellt, ob der Sünder durch die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft auch zur Vergebung und Gnade gelangen wird.

<sup>1)</sup> Ep. 46. fol. 76.

<sup>2)</sup> z. B. Ep. 59. ad Cornel.

<sup>3)</sup> Ep. 54. Ep. 59 ad Cornel.

<sup>4)</sup> Ep. 3. fol. 10. Ep. 54. fol. 97. Ep. 59. ad Cornel.

Demnach ist auf der einen Seite gewiß, daß die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft keiner Sünde, auch nicht der Todsünde versagt werden darf. Im schärfsten Gegensatz gegen den montanistischen Tertullian behauptet Cyprian die Möglichkeit, ja beziehungsweise Nothwendigkeit der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft für die größten Sünden, und beweist Solches practisch laut seinen Briefen, an groben Sündern aller Art, an Ehebrechern, Hurern, Abgefallenen aller Classen, Gözendienern u. s. w. Und er stützt diese Praxis theoretisch von mehr als einer Seite: Zuerst hat er zwar mit Tertullian den Begriff der Todsünde gemein, aber nach ihm nimmt die Todsünde dem Menschen nicht wie nach Tertullian gar das Leben, sondern sie verwundet ihn bloß zum Tode, so daß er, wenn die Kirche ihn in ihre geistliche Pflege nimmt, durch Buße wieder genesen kann<sup>1)</sup>. Zweitens gilt das Argument des Tertullian, daß die Kirche die schweren Sünder nicht wieder aufnehmen könne, weil Gott die schweren Sünden wenigstens für dieses Leben nicht vergebe, für den Cyprian nicht, weil ihm Aufnahme in die Kirchengemeinschaft und göttliche Sündenvergebung nicht unbedingt zusammen fallen. Als unabsolvirbar, oder richtiger als unfähig der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft gilt ihm nur die Eine Sünde, wenn der Sünder sich der kirchlichen Zucht weigert, die Wiederaufnahme gar nicht begehrt noch sucht, sondern sich von seiner Vergehung entweder zurück in's Heidenthum oder in sectirische und schismatische Gemeinschaften treiben läßt, um sich die kirchliche Censur zu sparen<sup>2)</sup>. Es ist das die nothwendige Folge davon, daß ihm das mit Gott Mittelnde in die kirchliche Gemeinschaft fällt. Alle anderen Sünden dagegen ohne Unterschied können, beziehungsweise müssen die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft erlangen. Von den vielen Stellen, in welchen Cyprian dies mit beredten Worten ausführt, geben wir nur die Eine: „— wir halten,

<sup>1)</sup> Ep. 56. ad Antonianum.

<sup>2)</sup> De unit. eccles fol 325. Ep. 5. 56.



daß Niemand von der Frucht der Genugthuung und von der Hoffnung des Friedens abgehalten werden dürfe; denn wir wissen durch Bezeugung der Schrift, aus dem eignen Wort und Vermahnung Gottes, daß nicht nur die Sünder zur Pönitenzleistung angeleitet, sondern auch den Büßenden Vergebung und Begnadigung gewährt werden. O der Verhöhnung der kirchlichen Gemeinschaft, welche getäuscht werden sollte! o der falschen Täuschung der Unglücklichen! o der nichtigen und leeren Behauptung häretischer Erfindung! zur Buße der Genugthuung zu ermahnen, und doch der Genugthuung das Heilmittel entziehen! zu unseren Brüdern zu sagen: klage und weine, und seufze Tag und Nacht, und wirke viel und oft gute Werke zur Abwaschung und Reinigung deines Vergehens, aber außerhalb der Kirche mußt Du nach dem Allen doch sterben; du magst Alles thun, was zum Frieden dient, aber den Frieden, den du suchst, wirst du doch nicht erlangen!).“ So verliert der Unterschied zwischen schweren und leichten Sünden seine Bedeutung für die kirchliche Absolution, für das *pacem dare* gänzlich.

Aber auf der anderen Seite wird eben so wenig den Sündern die Wiederaufnahme ohne Weiteres zugestanden werden dürfen. Wie die Kirche die Sünden von sich fern halten und daher mindestens die groben Sünder von sich ausschließen, von ihren Heiligthümern, von ihrem Gemeindegebet, von ihrer Communion zurückstellen muß, so muß sie auch ihre Wiederannahme an Bedingungen knüpfen. Die Kirche ihrer Seits muß begehren, daß der Sünder ihr seine Reue und seinen guten Willen sich zu bessern und seine Sehnsucht nach Rückkehr in ihre Gemeinschaft beweise; anderer Seits, da Gottes Vergebung nicht unmittelbar mit der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft zusammenfällt, muß vom Sünder Alles geschehen, was solche Vergebung bei Gott zu verdienen geeignet ist; und wie der Sünder begehren darf, daß ihm bei dieser Ableistung die Kirche mit Rath und

---

1) Ep. 56. ad Antonian.

Fürgebet und geistlicher Pflege zu Hülfe komme, so darf die Kirche begehren, vor der Wiederaufnahme erst sehen zu wollen, so weit es überhaupt von Menschenaugen gesehen werden kann, ob der Sünder Genugthuung geleistet hat, damit sie wenigstens nicht wissentlich wiederaufnimmt, was doch Gott nicht annimmt. Dies Alles nun aber geschieht durch die poenitentia, ohne welche keine Wiederaufnahme erfolgen kann und darf.

Der poenitentia bedarf es hinsichtlich aller Sünden. Wir haben gesehen, wie auch wegen der leichten täglichen Sünden Sühne durch Gebet und Almosen geschehen muß. Aber der öffentlichen poenitentia vor der Kirche bedarf es nur wegen der groben Sünden, und zwar auch nicht wegen aller. Auch hier nemlich wirkt beim Cyprian der durchweg bestimmende Gesichtspunkt der Kirchengemeinschaft ein. Wir sahen bereits, wie ihm der Unterschied zwischen leichten und schweren Sünden wegen der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft keineswegs entscheidend ist. Eben so wenig ist ihm dieser Unterschied für sich allein wegen der poenitentia bestimmend, sondern es stellt sich ihm aus seinen Anschauungen von der Kirchengemeinschaft heraus ein anderer Unterschied, der Unterschied von öffentlichen und heimlichen Sünden: Es kann ja sehr wohl auch eine schwere Sünde im Verborgenen, ohne zu Jemandes Kunde zu kommen, ja selbst im Herzen und Gedanken begangen werden. Solche Sünden zieht, selbst wenn sie schwer sind, die Kirche nicht vor ihr Forum; der Thäter mag sie mit seinem Gott abmachen; beim Cyprian zuerst kommt der Grundsatz: *de occultis non judicat ecclesia*, vor. Dagegen die öffentlichen schweren Thatsünden, wenn und weil sie der Gemeinde bekannt werden, die Gemeinde ärgern und anstecken, muß die Kirche wie ausschließen so vor der Wiederaufnahme mit der öffentlichen poenitentia belegen. So stellt sich der von nun an so wichtige Unterschied von Gedanken- und Thatsünden, und von heimlichen und öffentlichen Sünden dahin fest<sup>1)</sup>, daß fortan nur die öffentlichen schweren Sünden

<sup>1)</sup> Ep 55. fol. 138. De laps. fol. 223 Ep 56. ad Antonian.

zur Kirchenbuße gezogen werden — unläugbar eine Erfassung eines bis dahin übersehenen Momentes in dem einschlagenden Schriftsubstrat.

Diese öffentliche poenitentia, die dem Cyprian so hoch steht, daß er sie auf Institution des Herrn zurückführt<sup>1)</sup>, faßt er dann der Form nach ganz so, wie er sie in dem damaligen kirchlichen Gebrauche vorfand. Aber ihren Inhalt und ihre Bedeutung faßt er ungleich tiefer. In der poenitentia geschieht ihm ein Dreifaches: Erstens ist sie ihm ein Thun des Sünders an und vor der Kirche. Der Sünder beichtet da öffentlich, erklärt mit Wort und That seine Reue und seine Sehnsucht nach Rückkehr in die Kirchengemeinschaft, und beweist damit nicht allein der Kirche, daß es ihm mit dem Allen Ernst ist, sondern entlastet auch sein eigenes Herz, und kräftigt sich sittlich dadurch<sup>2)</sup>. Die poenitentia ist in dieser Rücksicht exomologesis. Cyprian unterläßt nicht, auf Beispiele hinzuweisen, wie die Unterlassung solcher Exomologesis das bedrängte Gewissen selbst bis zur Verstandes-zerrüttung führe<sup>3)</sup>. In dieser Rücksicht kann es sich denn auch empfehlen, daß selbst für verborgene und leichte Sünden Pönitenz geleistet werde. Und wirklich lobt Cyprian Diejenigen, welche in der Verfolgung nicht mit der That verläugnet haben, aber doch in Gedanken dazu versucht waren, wenn sie sich zur Abbüßung selbst dieses sündlichen Gedankens der Pönitenzleistung unterwerfen<sup>4)</sup> — ein bedeutsamer Vorgang späterer Entwicklungen. Zweitens ist dann die poenitentia auch ein Thun der Kirche an dem Sünder: Wenn der Sünder mit der Exomologesis die Kirche anspricht, so bittet und opfert sie für ihn, so zeigt sie ihm durch Lehre und Zucht den Weg der Besserung, so reicht sie ihm damit die Heilmittel und vermittelt ihn so wieder seinem Gott<sup>5)</sup>. In

<sup>1)</sup> Ep. 12. fol. 27. Ep. 40. fol. 66.

<sup>2)</sup> De laps. fol. 191. ff. 223 ff.

<sup>3)</sup> Ibid. fol. 189.

<sup>4)</sup> De laps. fol. 223.

<sup>5)</sup> Ibid. fol. 223. 191. Ep. 75. fol. 181. Ep. 40. fol. 66.

dieser Beziehung ist die poenitentia eine medicina. Endlich aber ist die poenitentia auch ein Thun des Sünders vor und gegen Gott, und zwar eine satisfactio. Ohne auf die Bedenken des montanistischen Tertullian irgend einzugehen, und ohne irgend ein Verständniß für die Lehre vom alleinigen Verdienst unseres Herrn Jesu Christi nimmt hier Cyprian die Vorstellungen von den satisfactorischen, expiatorischen, Gnade verdienenden Wirkungen der poenitentia, wie sie in der damaligen Kirche lagen und wie wir sie in der Schrift Tertullians de poenitentia ausgeführt fanden, auf. Wo immer Cyprian von der Pönitenz redet, finden wir die überschwänglichsten Aeußerungen über diese Wirkungen der Thränen, des Gebetes, der Fasten, der guten Werke, und vor Allem der Almosen. Die einzige Cautel, die er anbringt, ist, daß er, den abstracten Unterschied von schweren und leichten Sünden aufgebend, für die schwerere Sünde auch schwerere und längere Buße und Satisfaction fordert<sup>1)</sup>: Quam magna deliquimus, tam granditer desleamus; alto vulneri diligens et longa medicina non desit; poenitentia crimine minor non sit. Und auf Grund dieser von dem Sünder selbst geleisteten Satisfaction, nicht auf Grund der Wiederaufnahme in den Kirchenfrieden erfolgt dann die göttliche Vergebung: Poenitenti, operanti, roganti potest clementer ignoscere deus, potest in acceptum referre, quidquid pro talibus et petierint martyres et fecerint (opfernd und rathend) sacerdotes<sup>2)</sup>.

Und diese poenitentia muß in diesem Leben geleistet werden, so lange der Sünder noch in dieser Welt ist, weil hier sein Sündenbekenntniß noch entgegengenommen werden kann, weil hier seine Genugthuung noch angenehm ist, weil im Hades kein Bekenntniß mehr möglich ist, keine Exomologesis mehr geschehen kann, weil die Kirchengemeinschaft begreiflich hier wieder erlangt werden muß<sup>3)</sup>. Der Gedanke, daß die

<sup>1)</sup> Ibid. fol. 191.

<sup>2)</sup> De laps. fol. 191.

<sup>3)</sup> Ep. 52. fol. 90. De laps. fol. 223.



Kirche für den Sünder, sogar über den Tod desselben hinaus, noch Satisfaction leisten könne, liegt dem Cyprian noch ganz fern. Daher fordert aber Cyprian auch dringend, daß, wenn ein Sünder vor überstandener Bußzeit in tödtliche Krankheit falle, ihm Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft gewährt werde<sup>1)</sup>, und es gilt seit ihm für unverantwortlich, die Wiederaufnahme in articulo mortis zu versagen. Die ihm nur auf öffentliche Sünder anwendbare Buße besteht demnach dem Cyprian — wenn wir seine Anschauungen auf eine spätere Terminologie zurückführen wollen — in der *contritio*, *confessio*, *satisfactio*; so jedoch, daß ihm die *confessio* nicht mehr, wie dem Tertullian, eine Anflehung der Gemeinde um ihr Fürgebet, aber auch noch nicht eine Beichte vor dem Priester, sondern eine Nachsuchung und Gewährung der mit Gott mittelnden Kirchengemeinschaft ist.

Wer nun aber solche Buße nach Vorschrift der Kirche leistet, der muß dann auch wieder aufgenommen werden. Die Kirche kann und soll bei der Wiederaufnahme prüfen, die Umstände ermessen, und sorglich sein. Daß Cyprian den Unterschied zwischen leichten und schweren Sünden nicht so abstract wie früher faßt, und daß er die göttliche Sündenvergebung von der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft trennt, giebt ihm die Möglichkeit, alle Rücksichtnahme auf die mannigfaltigen näheren Umstände des fraglichen Vergehens und auf den Herzenszustand des Büßenden zulässig, ja nöthig zu halten. Die Ansicht der Philosophie und der Stoiker sei es, sagt er, daß alle Sünden gleich seien; aber die Kirche müsse bei der Feststellung der Buße und Bußzeit bedenken, daß eine und dieselbe Sünde, z. B. die Verläugnung, bald unter erleichternden und bald unter erschwerenden Umständen mit schwererer oder leichter subjectiver Verschuldung zu Stande kommen könne; bei der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft aber müsse sie nicht sowohl mechanisch nach äußerlichen Fristbestimmungen verfahren, sondern sich,

<sup>1)</sup> Ep. 56. ad Antonian.

so weit es Menschen möglich, die Ueberzeugung zu verschaffen suchen, daß des Sünders Reue ernstlich und aufrichtig, seine Genugthuung hinreichend u. s. w. sei. Seine Briefe enthalten Beispiele genug, in welchen er in concreten Fällen die verschiedenen in Betracht kommenden Momente abwägt. Und wird im einzelnen Falle die Kirche, die sich ja nur an den Augenschein halten kann, getäuscht, so daß sie einen Sünder aufnimmt, dessen Reue doch nicht aufrichtig war, so macht der allwissende Gott durch seine Versagung der Vergebung solchen Irrthum der Kirche schon wieder gut<sup>1)</sup>. Die Kirche aber wird durch die Wiederaufnahme eines solchen Sünders, mit dem es seine rechte Art nicht hat, nicht befleckt: Die Kirche bleibt immer eine Jungfrau, auch wenn sie Ehebrecher und Hurer auf erzeugte Buße wieder aufnimmt<sup>2)</sup>.

Uebrigens verbleibt es dabei, daß nur eine einmalige poenitentia statthaft ist. Cyprian zwar kommt, so viel wir wissen, in seinen Schriften hierauf nicht zu reden, und seine übrigen Anschauungen lassen die Gestattung einer wiederholten poenitentia schon zu. Aber die Kirche hielt noch Jahrhunderte nach Cyprian daran fest, daß nur eine einmalige poenitentia zu gestatten sei. Wir werden später sehen, wann und wie sich dies ändert.

Die Anschauungen Cyprians drängten aber auch von selbst darauf hin, dem bestehenden Gebrauche der poenitentia geregelte Form zu geben; und wirklich finden wir schon bei ihm die ganze Gestaltung des Bußwesens vor. Aus der Bedeutung der poenitentia, wie er sie faßte, folgte zunächst von selbst, daß ihr Verlauf in die Exomologesis, die Reihe der Satisfactionisleistungen, und die Wiederaufnahme zerfiel. Die Beziehung, in welche man schon von frühe her die poenitentia zur Taufe setzte, als die Wiederherstellung der Taufgnade nach verschuldetem Verluste, führte dann weiter von selbst darauf, daß man diesen Verlauf der poenitentia

<sup>1)</sup> Ep. 54. fol. 98.

<sup>2)</sup> Ep. 56. ad Anton.

in einen ähnlichen Stufengang brachte, wie das Katechumenat vor der Taufe. Schon Cyprian sagt: *Et quia semel in baptismo remissio peccatorum datur, assidua et jugis operatio, baptismi instar imitata, dei rursus indulgentiam largitur*<sup>1)</sup>. Davon, daß Cyprian sich die Kirche gar nicht anders denn als *ecclesia ordinata* denken kann, ist die nothwendige Folge, daß die *poenitentia* vor dem Amt der Kirche geschehen muß. Zunächst erforderte die Feststellung der Buße im concreten Falle, weil dabei ja die nähern Umstände erwogen werden sollten, ein dem gerichtlichen ähnliches Verfahren, eine Untersuchung und Entscheidung. Desgleichen auch die Wiederaufnahme. Dieses Gericht kommt natürlich vor Allen den Bischöfen zu, die aber wohl thun werden, wenigstens in schwereren Fällen, nicht allein zu verfahren, sondern andere Bischöfe zuzuziehen. Indessen erscheint diese Thätigkeit der Bischöfe bei Cyprian noch nicht als eine sacerdotale. Das mit Gott Mittelnde liegt ihm noch in dem Ganzen der kirchlichen Gemeinschaft, nicht in dem *munus sacerdotale* des Clerus. So erscheint diese Thätigkeit der Bischöfe bei ihm vielmehr noch als eine kirchenregimentliche, jurisdictionelle. Ja, er macht hier sogar der älteren von Tertullian repräsentirten Anschauung, welche nicht den Begriff der Kirche, sondern nur den Begriff der Gemeinde hat, eine Concession. Da nemlich die ganze *poenitentia* sich nach Cyprians Anschauung wesentlich auf den Begriff der Kirchengemeinschaft stützt, so ist eine Zuziehung christlicher frommer Männer aus der Gemeinde zu diesen Untersuchungen natürlich. Wir finden in Cyprians Briefen zahlreiche Beispiele aus der africanischen und aus der römischen Praxis, daß in solchen aus Bischöfen, Presbytern und Gemeinde zusammengesetzten Versammlungen über Unterstellung Gefallener unter die Pönitenz und über Wiederaufnahme Büßender gerichtet wird. Hinsichtlich der Bußzeit wird oft gefordert, daß sie lang, hinreichend sein müsse; im Uebrigen richtet sich ihre Dauer je nach dem concreten Falle;

---

<sup>1)</sup> De op. et eleemos. fol. 237.

sie konnte bis an das Lebensende dauern, so daß die Wiederaufnahme in den Kirchenfrieden erst in articulo mortis erfolgte. Hinsichtlich der Gestaltung des Bußacts ist das normgebend, daß er in allen seinen Stadien in dem öffentlichen Gemeindegottesdienst geschah. Schon von frühe her war es üblich, daß der Büssende in der Versammlung der Gemeinde erschien und dieselbe anrief; jetzt aber ward dies förmlich in den Gemeindegottesdienst liturgisch eingegliedert. Die *Exomologesis* geschah in Gegenwart der Gemeinde vor dem Priester; die Wendung *apud sacerdotes confiteri* kehrt bei Cyprian häufig wieder. An eine dem Priester gethane Beichte, oder an ein öffentlich gesprochenes Sündenbekenntniß hat man dabei nicht zu denken, da ja zur Pönitenzleistung nur offenbare Sünder kamen, deren Vergehen Jeder kannte; vielmehr in ihrem Erscheinen in *facie ecclesiae*, in Bußkleidung und in Stellung der Büssenden, und im Umfassen der Kniee der *sacerdotes* geschah die *Exomologesis*. Damit traten sie dann in die Reihe der Büssenden, und mußten sich in den verschiedenen Werken der Satisfaction üben. In den Gemeindegottesdienst aber trat dies in der Form hinein, daß im Offertorium nach dem Gebet für die Katechumenen und vor dem Gebet der *fideles* für sie in deprecativem Sinne, und bei mehr Vorgeschnittenen und der Ausöhnung Nahen unter Handauslegung gebetet ward. Ein solches Deprecationsgebet hat Cyprian uns aufbewahrt<sup>1)</sup>; es lautet: „Herr, Du großer und starker und schrecklicher Gott, der Du Deinen Bund hältst und Barmherzigkeit thust an Denen, die Dich lieben und Deine Gebote halten, wir haben gesündigt, wir haben mißgehandelt, wir sind gottlos gewesen, wir haben übertreten und Dein Gesetz und Deine Gebote verlassen, wir haben nicht gehört auf das Wort Deiner Diener, der Propheten, welche in Deinem Namen zu unseren Königen, und zu allen Völkern und zum ganzen Lande geredet haben. Dir, o Herr, gebührt Ruhm, Dir Gerechtigkeit, uns aber Scham“. Hinsichtlich dieser

<sup>1)</sup> De lapsis fol. 223.



Handauflegung müssen wir ausdrücklich bemerken, daß sie bei Cyprian und überhaupt in den nächstfolgenden Zeiten nicht, wie jetzt, nur bei der Absolution sondern schon bei den Gebeten über die der Ausöhnung näheren Büßenden vorkommt. Sie ist hier also Nichts als *oratio super hominem*<sup>1)</sup>. So soll auch nach den apostolischen Constitutionen<sup>2)</sup> den Pönitenten, ehe sie aus dem Gottesdienst entlassen werden, die Hand aufgelegt werden. Die Wiederaufnahme endlich, die nur dem Bischöfe und lediglich in articulo mortis auch den niederen Geistlichen zustand, geschah zunächst auch durch Gebet unter Handauflegung. Ein späteres afrikanisches Concil verordnet, daß den Wiederaufzunehmenden die Hand ante apsidem aufgelegt werden solle. Diese Handauflegung ist dann aber wohl zu unterscheiden von der oben erwähnten, die Cyprianus die Handauflegung „in poenitentiam“ nennt: sie ist die Handauflegung, durch welche der Büßende wieder „in die Herde“ aufgenommen wird<sup>3)</sup>, und steht ordnungsmäßig nur dem Bischöfe zu. Jene Handauflegung in poenitentiam hörte später auf; diese Handauflegung in pacem aber blieb, und trat um so mehr in den Mittelpunkt, je mehr der Begriff der Absolution sich heraus hob, so daß später das ganze „Sacrament“ der Absolution nach derselben *impositio manus* genannt wurde. Weiter aber ward dann für den Aufzunehmenden auch in den dem Abendmahl vorangehenden Präfationsgebeten unter Nennung seines Namens gebetet. Es ist dies das *offerre pro poenitentibus*, wovon in Cyprians Schriften so oft die Rede ist. Schließlich wurden sie dann zum Abendmahl zugelassen. So lange sie in der Bußzeit standen, waren sie vom Abendmahl ausgeschlossen, mußten sich auch wie die Katechumenen vor demselben aus der Kirche entfernen. So liegt die Gestaltung des Bußwesens schon bei Cyprian.

Und so ist sie auch während dieses Zeitraums im Wesentlichen geblieben. Zwar hatte sie ihre sehr schwachen Punkte:

<sup>1)</sup> Ep. 12. fol. 27. und sonst.

<sup>2)</sup> Constit. apost. VIII, 9.

<sup>3)</sup> Constit. apost. II, 18.

Die Trennung der kirchlichen Reconciliation von der göttlichen Sündenvergebung, welche es zu dem richtigen Begriff von der Absolution und folgeweise zu einer rechten Tröstung des Sünders nicht kommen ließ, die Betonung der kirchlichen Gemeinschaft, welche an die Stelle der Gnadenmittel und Gnadenmittelgemeinschaft gesetzt ward, die Unterscheidung der Sünden bloß nach dem schwereren oder geringeren Gewicht der äußeren Vergebung, die nicht nur immer etwas Pelagianisches in sich schließt, sondern hier auch noch die weitere Folge hatte, daß die täglichen und heimlichen Sünden unterschätzt und daß ihnen Seitens der Kirche keine geordnete ärztliche Pflege, keine Beichte und Absolution zugewendet wurde, endlich die Verkenning des Verdienstes Christi und ihre Consequenz, das Vertrauen auf die satisfactorische Kraft der Büssungen und guten Werke — das Alles waren sehr bedenkliche Punkte. Aber Cyprian hatte selbst diese schwachen Punkte so eng zu den mächtigen, diese Zeit der Kirche treibenden Gedanken in Beziehung gesetzt, daß seine Theorie und Praxis allgemein in der Kirche durchschlugen.

So verschwand die strengere Praxis aus der Kirche ganz. Die Novatianer erhielten sich nur in sectirerischer Separation. In der donatistischen Spaltung tauchten die strengeren Anschauungen noch einmal wieder auf, nahmen aber ihre Richtung auf einen anderen Punkt, und dienten, wie wir bald sehen werden, nur zur Befestigung des von der Kirche eingehaltenen Verfahrens. Am längsten erhielt sich die strengere Praxis in der spanischen Kirche: noch im Jahre 305 bestimmte das Concil zu Elvira, daß die in grobe Sünden Gefallenen auch in articulo mortis nicht in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden sollten; aber später findet sich auch Aehnliches nicht wieder.

Auf der anderen Seite erstreckten jene so oft als Vorläufer der Reformation genannten Oppositionsmänner am Ende des 4ten Jahrhunderts ihren Widerspruch auch auf Manches, was für das Pönitenzwesen grundlegend war: Helvidius opponirte gegen die Werkheiligkeit überhaupt,

Aerius insbesondere gegen die Fasten und deren Verdienstlichkeit; Jovinian behauptete, daß alle Sünden gleich schwer seien, und bestritt die *opera supererogatoria*, wie die Verdienstlichkeit der asketischen Uebungen überhaupt; desgleichen that Vigilantius. Aber ihre Opposition ließ an diesem Punkte so wenig als an einem anderen Spuren zurück.

Vielmehr war die Kirche in der Theorie Cyprians offensichtlich befriedigt, und die bildende Thätigkeit verlegte sich in die Synoden und verfolgte das Ziel, das disciplinarische Institut gemäß den Grundsätzen Cyprians auszubilden. Viele Concilien dieses Zeitraums haben unter ihren Canones auch solche, die die Bußzucht betreffen; vielleicht fällt die Abfassungszeit der ältesten Pönitentialbücher — jener Zusammenstellungen der in den Canones der Concilien für die Handhabung der Bußzucht gegebenen Regeln zum Zweck der Instruierung der Geistlichen für diesen Theil ihrer amtlichen Wirksamkeit — auch schon an das Ende dieses Zeitraums. Welche Gestalt das Bußwesen durch diese Thätigkeit der Synoden gewann, kann man aus jeder ausführlicheren Kirchengeschichte ansehen; wir erinnern nur an folgende für unseren Zweck bedeutsame Einzelheiten:

Es blieb dabei, daß, wegen der leichten täglichen Sünden Vergebung zu suchen, dem einzelnen Thäter und seiner privaten Askese überlassen ward, und daß die Kirche mit ihrer Zucht und Pflege nur von den groben öffentlichen Sünden Notiz nahm. Aber auch der grobe öffentliche Sünder wird nicht gezwungen, Pönitenz zu leisten; es steht durchaus in seiner Freiheit, sich der öffentlichen Kirchenbuße zu unterwerfen oder zu entziehen; nur wird er allerdings, wenn und so lange er sich derselben entzieht, zur Communion nicht zugelassen. Einen Hauptgegenstand aber der synodalen Feststellungen bildet die Frage, welche Vergehungen zu denjenigen zu zählen seien, die nur durch öffentliche Buße getilgt werden könnten. Aus einer Stelle Augustins<sup>1)</sup> ansehen wir, daß

<sup>1)</sup> De fide et operibus cap. 18.

noch zu seiner Zeit hierin Schwankungen bestanden, indem Manche nur die Unzuchtsünden, Götzendienst und Mord, Andere alle in den apostolischen Stellen 1. Cor. 6, 9. 10. u. s. w. genannten Vergehungen zur öffentlichen Pönitenz zogen. Nicht minder erstrecken sich die Feststellungen darauf, wie lange den verschiedenen Vergehungen die Zeit der Pönitenzleistung zu bestimmen sei. Für diese Bestimmung wird der Charakter der Vergehung grundlegend gemacht; doch wird ausdrücklich dem Bischöfe Macht gelassen, je nach Umständen und nach der größeren oder geringeren Bußfertigkeit des Sünders die Bußzeit zu kürzen oder zu verlängern. In der Regel dauerte die Bußzeit eine Reihe von Jahren; ja in den einzelnen Klassen der Büßenden mußte sich der Sünder nicht selten Jahre lang aufhalten; oft dauerte die Bußzeit sogar bis zum Tode. Dagegen ward wiederum in articulo mortis stets absolvirt; die Canones der Concilien bedrohen den Geistlichen, der einen Büßenden in articulo mortis in die Kirchengemeinschaft wieder aufzunehmen versäumt und denselben ohne den Frieden der Kirche versterben läßt, mit der Amts-entsetzung; aber wenn der in articulo mortis reconciliirte Büßende am Leben bleibt, muß er nach der Bestimmung mancher Concilien die abgebrochene Buße wieder aufnehmen, und die ihm zugemessene Bußzeit zu Ende bringen. Die Bußzeit dauerte, wie gesagt, Jahre; doch bildet sich schon in diesem Zeitraum der Gebrauch aus, daß die Aufnahme von Sündern unter die Büßenden, und ihre Versetzung aus einer Klasse der Büßenden in die andere gewöhnlich in der allgemeinen Bußzeit der Kirche, in den Quadragesimalfasten, und daß die Wiederaufnahme der Gebesserten in die Kirchengemeinschaft in der Charwoche vorgenommen ward. Weitere Feststellungen beziehen sich auf die Bußklassen, deren meist vier sind, parallel den Classen der Täuflinge. Daneben wird die poenitentia vollständig in den Gemeindegottesdienst liturgisch eingeordnet; das achte Buch der apostolischen Constitutionen<sup>1)</sup> enthält bereits den vollen Ritus: die niederen

<sup>1)</sup> Cap. 8. 9.



Klassen der Büssenden haben ihren Ort noch vor der Kirchthür, oder werden, wenn sie auch zur Anhörung der Predigt zugelassen werden, doch noch nicht in den Gottesdienst selbst mit hineingezogen. Anders die letzte, der Wiederaufnahme nahe Klasse der Büssenden, die ἀποώμενοι, welche an dem die einzelnen Klassen der Gemeinde durchgehenden, beziehungsweise dieselben entlassenden Kirchengebet Theil empfangen. Wenn nemlich die Katechumenen entlassen sind, fordert der Diacon die ἀποώμενοι zum Gebet auf, und spricht dann zugleich auch die Gemeinde an um ihre Fürbitte für dieselben, daß sie zu rechter Buße und Besserung, Vergebung und Zulassung zur Gemeinschaft und zu den Heiligtümern der Kirche gelangen mögen. Dem entspricht die Gemeinde mit dem solennen Kyrie eleison. Dann fordert der Diacon die ἀποώμενοι auf, vor dem Bischof zu knieen und den Segen desselben zu empfangen; der Bischof aber spricht dann über sie unter Auflegung der Hände ein Gebet deprecativen und Gnade erflehenden Inhalts; worauf der Diacon sein ἀπολύεσθε (Ihr seid entlassen), ἀποώμενοι ruft. Damit geht denn noch manches Andere Hand in Hand: es dürfen z. B. die Büssenden im Gottesdienste immer nur knieend beten, auch an den Tagen, an welchen wie z. B. in der Pentekoste, in der Quinquagesima, die Gemeinde nur stehend betete. Oft wurden auch die Büssenden zu lästigen und gefährlichen Gemeindediensten verwendet, z. B. namentlich in Pestzeiten zur Bestattung der Todten. Je geordneter aber das Bußwesen ward, um so mehr mußte auch seine Handhabung geordnet werden. Daher beziehen sich denn die Feststellungen der Concilien namentlich auch auf die Bestimmung der Befugnisse der verschiedenen Grade der Geistlichen hinsichtlich der Bußzucht. Da es sich nach den, seit Cyprian herrschenden Vorstellungen bei der Bußzucht wesentlich um Ausscheidung aus und Wiedervereinigung mit der kirchlichen Gemeinschaft handelt, so folgt von selbst, daß je länger je mehr der Bischof als der Kirchenregent allein für die Unterstellung unter die Pönitenz und für die Reconciliation competent bleibt.

Auch das *jus parochiale* wird, Unordnungen zu verhüten, gewahrt: ein Bischof darf den von einem anderen Bischof unter Buße Gestellten nicht wieder in den Kirchenfrieden aufnehmen. Die Theilnahme der Gemeinde an dem Bußwesen, die wir noch bei Cyprian fanden, hört bald ganz auf. Dagegen in *articulo mortis* darf und soll sogar auch der Presbyter, ja selbst der Diacon einen Büßenden reconciliiren; nur darf er die Hand nicht auflegen; vielmehr ist die Handauflegung, wenn der Kranke genas, durch den Bischof zu seiner Zeit nachzuholen. Je mehr aber diese ganze Gewalt sich so in die Hand des Einen Bischofs legte, um so mehr vernothwendigte sich auch ein formelles gerichtliches Verfahren. Daher sagt Augustin<sup>1)</sup>: *non temere aut quomodolibet, sed per judicium auferendos esse malos ab ecclesiae communione, ut si per judicium auferri non possunt, tolerantur potius*; Er sagt mit Beziehung auf Röm. 14. vom Apostel Paulus: *noluit enim hominem ab homine judicari ex arbitrio suspicionis, vel etiam extraordinario usurpato judicio, sed potius ex lege Dei secundum ordinem ecclesiae, sive ultro confessum, sive accusatum atque convictum*; und giebt uns auch ebendasselbst die Normen an, nach welchen dieses „*judicium ecclesiasticum*“ verfuhr. Dasselbe ward von dem Bischöfe gehandhabt, aber in Gemeinschaft und Verathung mit seinen Presbytern. Auch zog der Bischof niemals auf seine eigene private Kunde hin Jemanden zur Kirchenbuße, denn Niemand darf *accusator* und *judex* in Einer Person sein wollen. Sondern zur Kirchenbuße wurde nur gezogen, wer entweder selbst im Gewissensdrange sich dem Bischöfe einer für die öffentliche Buße geeigneten Vergehung schuldig bekannte, oder von einem bürgerlichen Gericht wegen eines Verbrechens verurtheilt, oder von Gliedern der christlichen Gemeinde eines solchen Vergehens halber dem *judicium ecclesiasticum* denunciirt, und von letzterem nach ordentlicher Untersuchung überführt worden war. Zu solcher Denunciation galten alle Gemeindeglieder vermöge

<sup>1)</sup> Hom. 50 ex 50.

ihrer pflichtlichen Sorge für das Wohl der Kirche und das Seelenheil der Brüder moralisch verbunden; und Augustinus ermahnt in seinen Sermonen öfter die Gemeinde, solcher Verpflichtung sich nicht aus allerlei Nebenrücksichten zu entziehen. Das *judicium ecclesiasticum* aber bestimmte dann auch je nach dem Resultat der Untersuchung die Bußzeit und über die Wiederaufnahme.

Besonderer Erwähnung verdient noch, daß von der Zeit an, da die Kirche zum Staat in ein friedliches Verhältniß trat, sich erst die Sitte und dann das Recht ausbildete, daß die Bischöfe bei der Staatsgewalt für solche Verbrecher, die sich der Kirchenbuße unterwerfen zu wollen erklärten, und unter dieser Bedingung, wegen Begnadigung von der Todesstrafe und anderen schweren Strafen intercedirten. Augustinus hat diese Sitte in glänzender Weise in einem an einen hohen römischen Staatsbeamten Macedonius geschriebenen Briefe<sup>1)</sup> vertheidigt. Es ist dies darum bemerkenswerth, weil es den ersten Ansat zu jener später zur Zeit der Verschmelzung des Staats und der Kirche vorkommenden Verirrung bildet, daß die Kirchenbuße an die Stelle bürgerlicher Strafen trat und als solche behandelt, selbst von bürgerlichen Gerichten verhängt ward.

Wenn aber auch das Pönitenzwesen in der durch Cyprian bedingten Gestalt verblieb, so konnten doch jene bedenklichen Punkte, auf welche wir oben aufmerksam machten, sich unmöglich ganz der Aufmerksamkeit entziehen. Wie hätte z. B. bei einigermaßen tieferer Erfassung des Wesens der Sünde und Gnade nicht jenes ganze System der Satisfactionen große Bedenken erregen sollen? So sind denn auch alle jene bedenklichen Punkte noch in diesem Zeitraume als solche offenbar geworden. Namentlich sind es die beiden großen Kirchenlehrer Ambrosius und Augustinus, die wir auf eine Beseitigung dieser bedenklichen Punkte ausgehen sehen. Aber die Art, wie sie es thun, trifft weit nicht immer das Rechte, bahnt vielmehr in mehr als einer Beziehung neue Abwege

---

<sup>1)</sup> Ep. 54.

an. Und eben dadurch bilden sie wie den Abschluß dieses Zeitraums, so den Ausgang künftiger Entwicklungen. Wir werden daher auch noch auf Ambrosius und Augustinus etwas eingehender Rücksicht nehmen müssen.

Das Fehlerhafte an der Trennung, welche Cyprian zwischen der göttlichen Sündenvergebung und der kirchlichen Reconciliation setzte, mußte sofort klar werden, wenn man nur die Worte des Herrn Matth. 18, 18. u. f. w., durch welche Er Seiner Kirche die Schlüsselgewalt giebt, dagegen hielt. Nach diesen Worten des Herrn liegt die Sache so, daß zwar Gott allein Sünde vergiebt oder behält, daß er aber solches durch den instrumentalen Dienst seiner die Gnadenmittel handhabenden Kirche thun will. Nach Cyprian dagegen, der von einem Dienst der Gnadenmittel Nichts weiß, sondern, was diesem zukommt, auf die kirchliche Gemeinschaft überträgt, kommt die Sache so zu stehen, daß die Kirche nur in ihre Gemeinschaft aufnehmen oder diese Gemeinschaft versagen kann, und daß die Versagung der Kirchengemeinschaft allerdings den Sünder vollständig und gewiß von der Sündenvergebung scheidet, weil die kirchliche Gemeinschaft die Thür zu Gott ist, daß dagegen die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft dem Sünder nur die Möglichkeit, aber keineswegs die Wirklichkeit und Gewißheit der Sündenvergebung gewährt, da die Sündenvergebung ausschließlich Gottes Sache und ihm allein vorbehalten ist. Mit kurzem Worte: die Sache lag nach Cyprian so, daß die Kirche allerdings vollständig Macht hat, durch Versagung der Kirchengemeinschaft zu binden, aber keineswegs Macht, durch Ertheilung der Kirchengemeinschaft zu lösen. Daß diese Auffassung von der Schlüsselgewalt eine Halbheit war, mußte ein einziger Blick in jene Worte des Herrn ergeben: offenbar ist der Kirche durch jene Worte des Herrn das Lösen in nicht minderem Grade und in keiner anderen Weise gegeben als das Binden. Das spricht denn auch Ambrosius<sup>1)</sup> gegen die hierin auf dem Standpunkte

<sup>1)</sup> De poenit. I, 2.



Cyprian's stehenden Novatianer klar und bestimmt mit Beziehung auf Joh. 20, 23. aus: Dominus par jus et solvendi esse voluit et ligandi, qui utrumque pari conditione permisit. Ergo qui solvendi jus non habet, nec ligandi habet. Sicut enim secundum dominicam sententiam, qui ligandi jus habet, et solvendi habet; ita Novatianorum assertio seipsam strangulat, ut, quia solvendi jus sibi negant, negare debeant et ligandi. Quomodo igitur potest alterum licere, alterum non licere? Diese Worte des Ambrosius zeigen uns aber auch, wofür die Kirche sich entschied: Sie hätte, als die Halbsheit in der Auffassung Cyprian's ihr klar ward, derselben auch dadurch abhelfen können, daß sie sich in weiterer Consequenz auch die Macht des Bindens absprach. Aber die Worte des Herrn waren zu gewaltig, die Kirche konnte auch nie auf die Schlüsselgewalt verzichten, und das Bedürfniß der Sünder erheischte, das Wort von der Vergebung zu hören. So kam die Kirche nach Cyprian immer mehr dahin, sich auch die Macht des LöSENS, die volle Schlüsselgewalt beizumessen; auf jene die Schlüsselgewalt der Kirche übergebenden Worte des Herrn wird immer lauter provocirt, der Begriff der Schlüsselgewalt wird für den ganzen Amtsbegriff dominirend, und ebenmäßig stellt sich der Begriff der Absolution her: der Ausdruck *pacem dare*, den Cyprian stets für dieselbe gebraucht, weicht je mehr und mehr dem Ausdruck *solvere*; bei Ambrosius und Augustin kommt der erstere Ausdruck fast gar nicht mehr vor. Kurz, die Kirche zweifelt je länger je weniger, daß, wenn nur in und an dem Sünder die nöthigen Bedingungen der Sündenvergebung gegeben sind, ihre Wiederaufnahme in ihre Gemeinschaft mit der göttlichen Sündenvergebung zusammenfalle.

Aber damit war die Sache nicht abgethan. Richtig kann der Begriff der der Kirche zukommenden Schlüsselgewalt nur gefaßt und gestellt werden, wenn man zugleich von den Gnadenmitteln und deren Dienst richtige Anschauungen hat; nur dadurch lassen die gleichmäßig festzuhaltenden Sätze, daß Gott allein Sünde behält und vergiebt, und daß er doch Beides

durch die Kirche thut, sich in Einklang bringen. Wenn man dagegen auf der einen Seite den Begriff der Schlüsselgewalt voll als die der Kirche gegebene Macht zu binden und zu lösen faßt, dagegen aber auf der anderen Seite, auf dem Standpunkte Cyprian's verharrend, keine die göttliche Gnadenwirkung tragenden Gnadenmittel kennt, sondern was diesen zukommt auf die kirchliche Gemeinschaft überträgt, so kommt man zu folgender Vorstellung von der Sache: Gott hat die Macht zu binden und zu lösen der Kirche übertragen, und zwar so, daß er sich derselben ganz begeben hat und daß hinfort nicht Gott sondern an seiner Statt die Kirche dieselbe übt; die Kirche aber übt diese Macht dadurch, daß sie in ihre Gemeinschaft aufnimmt oder diese Gemeinschaft versagt; so daß, wer von dieser Gemeinschaft ausgeschlossen ist, eben dadurch alles Heils verlustig, wer aber in diese Gemeinschaft aufgenommen ist, eben dadurch alles Heils theilhaftig wird; die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit zum kirchlichen Coetus löst oder bindet vor Gott. In diesen Irrweg gingen die Donatisten ein. Augustin hat uns den donatistischen Irrthum nach dieser Seite in einer seiner Homilien beschrieben<sup>1)</sup>. Indem sie den Begriff der Kirche als die Gemeinde der Heiligen dachten, kamen sie zu dem einfachen Schlusse, daß mithin, wer zu diesem heiligen Coetus gehöre, eben damit der Seligkeit theilhaftig sei, während dagegen, wer zu diesem heiligen Coetus nicht gehöre, eben damit der Seligkeit quitt sei; und indem sie hiemit den weiteren Satz verbanden, daß es nun diesen Heiligen gegeben sei, in ihren Coetus aufzunehmen oder nicht aufzunehmen, stellte sich ihnen von selbst die Consequenz, daß also nicht Gotte, sondern diesen Heiligen, und zwar vermöge ihrer Heiligkeit, zukomme, durch Aufnahme in oder Entfernung aus ihrem heiligen Coetus zu binden oder zu lösen. So sagten sie denn auch ausdrücklich, daß nicht Gott der rechte Täufer sei und dadurch die Sünden vergebe, sondern: *Ego peccata dimitto, ego justifico, ego sanctifico, ego*

<sup>1)</sup> Hom. 23 ex 50.

sano, quemcunque baptizo. Eben so auch natürlich von der Vergebung der nach der Taufe gethanen Sünden. Es war die nachher so oft wieder aufgetauchte Theorie und Praxis vom allein seligmachenden Conventikel; es war die nur consequenter und bewußter durchgeführte Ansicht des noch nicht montanistischen Tertullian.

Diesem Abwege mußte nun allerdings entgegengetreten werden, und Augustin wie Ambrosius thaten dies. Augustin hält auf der einen Seite mit der seit Cyprian entwickelten kirchlichen Anschauung und mit den Donatisten fest, daß die Sünden in der Kirche, welcher die Schlüsselgewalt von Gott verliehen sei, vergeben werden. Er sagt<sup>1)</sup>: Sed neque de ipsis criminibus quamlibet magnis remittendis in sancta ecclesia, Dei desperanda est misericordia agentibus poenitentiam secundum modum sui cujusque peccati. In actione autem poenitentiae, ubi tale crimen commissum est, ut is qui commisit, a Christi etiam corpore separetur, non tam considerata est mensura temporis, quam doloris. Cor enim contritum et humiliatum Deus non spernit. Verum quia plerumque dolor alterius cordis occultus est alteri, neque in aliorum notitiam per verba vel quaecunque alia signa procedit, cum sit coram illo cui dicitur „gemitus meus a te non est absconditus“, recte constituuntur ab iis qui ecclesiae praesunt tempora poenitentiae, ut fiat etiam satis ecclesiae, in qua remittuntur ipsa peccata. Extra eam quippe non remittuntur. Ipsa namque proprie spiritum sanctum pignus accepit, sine quo non remittuntur ulla peccata, ita ut, quibus dimittuntur, consequantur vitam aeternam. Die Sündenvergebung erfolgt also ausschließlich in der Kirche, und hat die Folge, daß Diejenigen, welchen sie zu Theil wird, eben dadurch das ewige Leben erlangen. Die kirchliche Absolution gewährt die göttliche Gnade. Eben dadurch vernothwendigt sich die äußerliche Bußleistung: es muß nicht allein Gott im Herzen, sondern auch der Kirche in

---

<sup>1)</sup> Enchir. ad Laur. cap. 65.

wahrnehmbarer Weise genug geschehen. So fest hält Augustin hieran, daß er als die Sünde gegen den heiligen Geist Das bezeichnet, wenn Jemand an diese der Kirche ertheilte Schlüsselgewalt nicht glaube; so sagt er<sup>1)</sup>: Qui vero in ecclesia remitti peccata non credens contemnit tantam divini muneris largitatem, et in hac obstinatione mentis diem claudit extremum, reus est illo irremissibili peccato in spiritum sanctum, in quo Christus peccata dimittit. Aber auf der anderen Seite hält er eben so entschieden mit Cyprian gegen den donatistischen Irrthum fest, daß nicht die in der Kirche versammelten Menschen, überhaupt nicht Menschen, sondern allein Gott die Sünden vergeben; tenete, sagt er seiner Gemeinde<sup>2)</sup>, quia homo non potest peccata dimittere. Beides, daß die Sündenvergebung in der Kirche geschieht, und daß doch Gott der Vergebende ist, gleicht er dann weiter durch die auch schon in den angeführten Stellen hervortretende weitere Bestimmung aus, daß es Gott der heilige Geist, der der Kirche mitgetheilt und gegebene ist, welcher die Sünden vergiebt. So sagt er gegen die Donatisten<sup>3)</sup>: Dicunt (Donatistae): Si non dimittunt homines peccata, falsum est quod ait Christus „quae solveritis in terra, soluta erunt et in coelo“. Nescis quare hoc dictum sit, quomodo dictum sit. Daturus erat dominus hominibus spiritum sanctum, et ab ipso spiritu sancto fidelibus suis dimitti peccata, non meritis hominum volebat intelligi dimitti peccata. Nam quid es, homo, nisi aeger sanandus? Vis mihi esse medicus? mecum quaere medicum! Nam ut hoc evidenter ostenderet dominus, a spiritu sancto, quem donavit fidelibus suis, dimitti peccata, non meritis hominum, quodam loco (Joh. 20, 22. 23.) sic ait resurgens a mortuis „accipite spiritum sanctum“, et continuo subiecit „si cui dimiseritis peccata, dimittantur ei“. Hoc est, spiritus dimittit, non

<sup>1)</sup> Ibid. cap. 38.

<sup>2)</sup> Hom. 23 ex 50.

<sup>3)</sup> Hom. 23 ex 50.



vos. Deus autem spiritus est. Deus ergo dimittit, non vos. Sed audi spiritum (nemlich die heilige Schrift): „Quid estis vos? nescitis, quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis?“ Et iterum: „Nescitis, quia corpora vestra templum est in vobis spiritus sancti, quem habetis a Deo?“ Deus ergo habitat in templo suo; hoc est, in sanctis suis fidelibus, in ecclesia sua per eos dimittit peccata, quia viva templa sunt. Sed qui dimittit per hominem, potest dimittere et praeter hominem. Also, der in der Kirche wohnende heilige Geist vergiebt die Sünden, aber nicht insofern als er in den Herzen der einzelnen Menschen wohnt und dieselben subjectiver Weise heiligt, denn damit wäre es auf den Satz der Donatisten zurückgekommen, daß die in der Kirche versammelten geheiligten Menschen durch ihre Heiligkeit die Sünden vergeben; sondern sofern er objectiver Weise in der Kirche wohnt und gegenwärtig ist, vergiebt der heilige Geist die Sünden. So weit war nun auch Alles richtig. Nun aber galt es weiter nachzuweisen, wo denn in der Kirche der heilige Geist objectiver Weise wohne und zur Sündenvergebung gegenwärtig und geschäftig sei; und hier, wo der Ort gewesen wäre, auf die Gnadenmittel zu verweisen und damit den Begriff der der Kirche gegebenen Schlüsselgewalt richtig zu stellen, bricht Augustin ab und verweist den Vergebung suchenden Sünder nicht an Wort und Sacrament und den Dienst derselben, sondern ad antistites ecclesiae<sup>1)</sup>: Der schwere Sünder soll selbst mit sich in's Gericht gehen; et cum in se protulerit severissimae medicinae sententiam, veniat ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur, et tanquam bonus incipiens jam esse filius maternorum membrorum ordine custodito a praepositis sacrorum accipiat satisfactionis suae modum. Und dabei wolle man sich nicht täuschen lassen: Nicht dadurch sind die Bischöfe die Träger der Schlüsselgewalt, daß sie die Gnaden-

---

<sup>1)</sup> Hom. 50 ex 50.

mittel, als in welchen der dreieinige Gott zum Sündenvergeben wirksam ist, handhaben, sondern kraft ihrer bischöflichen Würde, kraft ihres *ordo* sind sie die Träger des heiligen Geistes und die Vermittler der Sündenvergebung. Heiliger Geist und Sündenvergebung sind nicht an die Gnadenmittel und dadurch mittelbar an das kirchliche Amt gebunden, sondern unmittelbar und zunächst und eigentlich an das kirchliche Amt, das dadurch mittlerische Bedeutung hat. Bei dem in solchen Punkten immer sehr vorsichtigen Augustin kommt dies noch nicht so offen heraus. Aber ganz deutlich ist schon Ambrosius. Ambrosius ist mit der übrigen Deduction Augustins einverstanden, überträgt aber die Schlüsselgewalt ganz direct auf die „*sacerdotes*“: *Jus enim hoc (ligandi et solvendi) solis permissum sacerdotibus est*<sup>1)</sup>. *Concessit hoc Christus apostolis suis, quod ab apostolis ad sacerdotum officia transmissum est*<sup>2)</sup>. Die Härte dieser Stellen scheinen zwar zwei andere Stellen zu mildern. An einer Stelle<sup>3)</sup> sagt er: *Cur baptizatis, Novatiani, si per hominem peccata dimitti non licet? In baptismo utique remissio peccatorum omnium est. Quid interest, utrum per poenitentiam, an per lavacrum hoc jus sibi datum sacerdotes vindicent? Unum in utroque ministerium est. Sed dices: quia in lavacro operatur mysteriorum gratia! Quid in poenitentia? Nonne Dei nomen operatur?* Und an einer anderen Stelle<sup>4)</sup> sagt er: *Nunc videamus, utrum peccata donet spiritus? Sed hinc dubitari non potest, cum ipse dominus dixerit: accipite spiritum sanctum; quorum remiseritis peccata, remissa erunt. Ecce, quia per spiritum sanctum peccata donantur! Homines autem in remissionem peccatorum ministerium suum exhibent, non jus alicujus potestatis exercent. Neque enim in suo, sed in patris et filii et spiritus sancti nomine peccata dimittuntur. Isti rogant, divinitas donat; humanum enim obsequium, sed*

<sup>1)</sup> De poenitentia I, 2.

<sup>2)</sup> Ibid. II, 2.

<sup>3)</sup> Ibid. I, 7.

<sup>4)</sup> De spir. scto. III, 19.

munificentia supernae est potestatis. In baptismo quoque peccata donari non est ambiguum. In baptismo autem operatio patris et filii et spiritus sancti est. Diese Stellen sind später von den lutherischen Dogmatikern häufig als Beweis dafür angeführt, daß Ambrosius die Begriffe der Schlüsselgewalt, Absolution u. s. w. eben so wie die Reformation bestimmt habe. Und wirklich scheint es auf den ersten Blick so, als ob dem Ambrosius das göttliche Thun des Sündenvergebens als an die Gnadenmittel, an die Taufe und an das Handeln des Namens Gottes gebunden, und dagegen die Thätigkeit des Amtes dabei nur als ein instrumentaler Dienst, als ein ministerium und als ein obsequium erschienen sei. Indessen näher besehen liegt ihm die Sache doch ganz anders, nemlich nicht so, daß ihm das Amt durch die Gnadenmittel wirkte, sondern umgekehrt so, daß ihm die Gnadenmittel durch das Amt kräftig werden, daß ihm rechte Taufe und rechtes kräftiges Wort nur da sind, wo rechtes legitimes Amt ist. Dies tritt ganz klar da heraus, wo Ambrosius gegen Häretiker, z. B. gegen die Novatianer ausführt, daß und warum es bei ihnen keine rechtem Sündenvergebung geben könne. So sagt er<sup>1)</sup>: Si quibusdam datum utrumque (nemlich das ligare und das solvere) est licere, aut utrumque non licere, certum est ecclesiae utrumque licere, haeresi utrumque non licere. Jus enim hoc solis permissum sacerdotibus est. Recte igitur ecclesia vindicat quae veros sacerdotes habet, haeresis vindicare non potest, quae sacerdotes dei non habet. Und an einer anderen Stelle<sup>2)</sup>: Quod ergo Novatiani possunt consortium cum domino habere, qui claves regni non suscipiunt, negantes quod dimittere peccata debeant? Quod quidem recte de se fatentur; non habent enim Petri haereditatem, qui Petri fidem non habent, quam impia divisione discerpunt. Sed hoc improbe, quod etiam in

<sup>1)</sup> De poenit. I, 2.

<sup>2)</sup> Ibid. I, 6.

ecclesia donari peccata negant posse, cum Petro dictum sit: Tibi dabo claves etc. Also, in der Kirche können Sünden vergeben werden, weil sie legitimes Amt hat, aber bei den Häretikern können keine Sünden vergeben werden, weil bei ihnen kein legitimes Amt, kein rechter Episcopat ist: Die Sündenvergebung erfolgt durch das legitime Amt, welches sich zu diesem Zwecke allerdings der von Gott geordneten Mittel der Taufe und des Handelns des Namens Gottes bedient, aber so daß diese Mittel ihre Dienste nur in der Hand des legitimen Amtes thun. Hiernach konnte denn Ambrosius immerhin festhalten, daß der eigentliche Vergeber der Sünden der dreieinige Gott sei, insofern ja Dieser durch das Amt handelte; er konnte auch festhalten, daß hierin das Amt nur ein ministerium und obsequium leiste, so gewiß die sacerdotes Solches nicht aus irgend einer eigenen potestas, sondern in Vollmacht Gottes thaten; es konnte auch hiernach Augustinus seiner Gemeinde, sie vor dem donatistischen Irrthum warnend, zurufen, es möge sich Niemand Sorgen darüber machen, ob er von einem persönlich gläubigen und heiligen oder von einem persönlich ungläubigen und gottlosen sacerdos getauft oder absolvirt sei<sup>1)</sup>, so gewiß ja der sacerdos Solches nicht durch seine persönliche Heiligkeit, sondern nach seinem Amt vollbrachte. Kurz, man hatte allerdings gegen den donatistischen Subjectivismus, der die mittelnde sündenvergebende und seligmachende Kraft in die subjective Heiligkeit und Gläubigkeit der Kirchenglieder und ihrer Genossenschaft hineinverlegte, eine Objectivität gefunden. Aber die richtige Objectivität hatte man nicht gefunden: man hatte immer noch nicht erkannt, wie der dreieinige Gott allein Selber Vergebung der Sünden und Seligkeit durch die Mittel, an welche er seine Gnadengegenwart verbunden und welche er durch ihre Einrichtung gegen menschliche Verderbung sicher gestellt hat, so wirkt, daß das kirchliche Amt an diesen Mitteln nur instrumentalen Dienst thut, ohne dieselben erst kräftig zu

---

<sup>1)</sup> Hom. 23 ex 50.



machen; sondern man ließ die Gnadenwirkung Gottes an das kirchliche Amt so gebunden sein, daß dies Amt zwar sich dazu der Gnadenmittel bediente, aber dieselben auch erst durch seinen amtlichen Charakter, durch seine Legitimität zu rechten Gnadenmitteln machte. Und damit war der Donatismus nur halb überwunden: wenn die Donatisten sagten, daß die Kirche durch die Heiligkeit ihrer Glieder Vergebung der Sünden und Seligkeit verleihe, so sagten dagegen Ambrosius und Augustinus, daß in der Kirche durch das legitime Amt Vergebung der Sünden und Seligkeit verliehen werden; aber bei Beiden lag die zwischen Gott und Menschen mittelnde Thätigkeit in der Kirche, nur bei den Ersten in der Kirche als coetus gläubiger und heiliger Menschen, und bei den andern in der geordneten, durch ihre legitimen Organe wirkenden Kirche. Und wenn daneben Augustinus und Ambrosius noch die mildernden Sätze festhielten, daß es Gott selber sei, der durch das kirchliche Amt wirke, und daß dies Amt zu seinen Mitteln die Gnadenmittel habe, so durften nun nur Zeiten kommen, in denen der von Augustinus immer festgehaltene Begriff des kirchlichen Amtes als eines Dienstes am Evangelium mehr zurücktrat, und dagegen der Begriff der Legitimität des Amtes ganz von seiner formell rechtlichen Seite her gefaßt wurde, und die Sätze des Ambrosius und Augustinus mußten sich von selbst in die anderen umsetzen: Nicht Gott, sondern an seiner Statt die Kirche giebt Absolution und Seligkeit; aber allerdings nicht die Gemeinde der Kirchenglieder, sondern der legitime Episcopat der Kirche; und zwar nicht durch den Dienst am Evangelium, sondern kraft seines sacerdotalen Amtscharakters; so daß Absolution nicht durch den Glauben an das Evangelium, sondern durch Untergebung unter den legitimen sacerdos erlangt wird. So sehen wir an diesem Punkte von den Aufstellungen des Ambrosius und Augustinus in neue folgen schwere Entwicklungen hinüber.

Ähnlich stellt sich Augustin zu den Satisfactionen. Ambrosius wie Augustin waren zu sittlich ernste Männer, als daß ihnen nicht gleich dem Tertullian und Anderen gegen die

Satisfactionen und vor Allem gegen die äußerliche Behandlung derselben große Bedenken hätten entstehen sollen. Dem Augustin wohnte überdem eine zu tiefe dogmatische Erkenntniß des Wesens der Sünde wie der Gnade bei. Und wirklich finden wir namentlich beim Augustinus Vieles, was dem Satisfactionswesen consequenter Weise ein Ende hätte machen müssen. Wir haben schon beim Hirten des Hermas die Vorstellung getroffen, daß ein Mensch sich auch Ueberverdienst erwerben könne. Später behauptet Origenes diese Lehre entschieden, und die Kirchenlehrer am Ende des 4. Jahrhunderts, Ambrosius eingeschlossen, haben bereits die vollständige Lehre von dem durch Befolgung der sogenannten *consilia evangelica* zu erwerbenden Ueberverdienst<sup>1)</sup>. Dagegen führt Augustin in den beredtesten Worten aus, wie der Mensch, wenn er gleich Alles gethan habe, immerdar nur ein unnützer Knecht bleibe<sup>2)</sup>. In Folge jener Lehre war es bereits in der Kirche durchaus Sitte, Wallfahrten zu machen, jungfräulich zu leben u. s. w., sei's um sich ein höheres Verdienst zu erwerben, sei's um damit diese oder jene Sünden zu compensiren. Augustinus sagt dagegen<sup>3)</sup>: *In potestate nostra posuit dominus, qualiter in die iudicii iudicemur. Non dixit: vade in orientem et quaere iustitiam, naviga usque ad occidentem, ut accipias indulgentiam. Dimitte inimico tuo, et dimittetur tibi; indulge, et indulgetur tibi; da, et dabitur tibi; nihil a te extra te quaerit. Ad teipsum et ad conscientiam tuam te Deus dirigit. In te enim posuit, quod requirit. Non enim medicamenta vulneribus tuis longe opus habes inquirere, peccatorum tuorum indulgentiam si vis; intus in cellario cordis tui poteris invenire.* Die alte Kirche symbolisirte in den Oblationen, welche sie im Gebetsacte des öffentlichen Gottesdienstes darbrachte, das Wohlthun, die guten Werke, die Hingabe des ganzen Lebens an Gott im

<sup>1)</sup> Siehe die Beweisstellen bei Münscher Lehrb. der Dogmengesch. Herausg. von von Coelln, I, 457.

<sup>2)</sup> Hom. 50 ex 50.

<sup>3)</sup> Sermon. de Sanctis 47.

Dienst der Brüder überhaupt; daß sie da Gaben opferten, welche dann zu Erhaltung der kirchlichen Anstalten und zur Versorgung der Armuth verwendet wurden, sollte bloß ein Zeichen davon sein, wie man sich schuldig erachtete, sein ganzes Leben sammt Hab und Gut Gotte im Dienste der Brüder und zum Besten des Reiches Gottes hinzugeben. Daher der ungewöhnlich hohe Werth, den man erst auf diese Almosen und darnach auf alle Almosen überhaupt legte. Almosen, galten für den Inbegriff aller *opera misericordiae*, und die *opera misericordiae* wieder für den Inbegriff aller *bona opera*. Zu Augustins Zeit waren aber die grundlegenden Ideen schon so dunkel, und die Vorstellungen von dem Werth der Almosen so äußerlich geworden, daß die Meinung keine geringe Verbreitung in der Kirche hatte, man könne durch reichliche Schenkungen zu Gunsten der Kirche und der Armen sich Buße und Besserung ersparen. Siegegen führt Augustin nicht allein Das aus, daß Almosen ohne gleichzeitige Lebensbesserung gar Nichts nützen<sup>1)</sup>, sondern er stellt auch den älteren weiteren Begriff der Almosen wieder her, ja vertieft denselben bedeutend: *Ac per hoc ad omnia, quae utili misericordia fiunt, valet quod dominus ait: Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis. Non solum autem, qui dat esurienti cibum, sitienti potum, nudo vestimentum, peregrinanti hospitium, fugienti latibulum, aegro vel incluso visitationem, captivo redemptionem, debili subvectionem, caeco deductionem, tristi consolationem, non sano medelam, erranti viam, deliberanti consilium, et quod cuique necessarium est indigenti; verum etiam et qui dat veniam peccanti, eleemosynam dat; et qui emendat verbere, in quem potestas datur, vel coercet aliqua disciplina, et tamen peccatum ejus quo ab illo laesus est aut offensus, dimittit ex corde, vel orat ut ei dimittatur, non solum in eo quod dimittit atque orat, verum etiam in eo quod corripit, et aliqua emendatoria poena plectit, eleemosynam dat, quia misericordiam praestat.* —

---

<sup>1)</sup> De civit. Dei XXI. 27.

Multa itaque sunt genera eleemosynarum, quae cum facimus, adjuvamus, ut dimittantur nobis nostra peccata<sup>1)</sup>. Und das Alles findet sich nicht etwa bloß in vereinzeltten Stellen, sondern durch den ganzen Lehrzusammenhang Augustin's. Gleichwohl hält er daneben die Nothwendigkeit der Satisfactionen zur Sündenvergebung auf das Entschiedenste, ja in crassester Form fest. Wir geben aus den vielen Stellen nur Eine: Non enim sufficit, mores in melius commutare, et a factis malis recedere, nisi etiam de his, quae facta sunt, satisfiat Deo per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis. Beati enim misericordes, quoniam ipsorum miserebitur deus. Non enim dictum est, ut tantum abstineatis a peccatis, sed et de praeteritis, inquit, deprecare dominum ut tibi dimittantur<sup>2)</sup>. Die Lehre von dem allein genugsamen Verdienst Christi, die Lehre von der Rechtfertigung sind einmal nicht erkannt, die gewohnheitsmäßigen kirchlichen Anschauungen sind einmal zu mächtig: Augustin begnügt sich, die tieferen Forderungen gründlicher Herzens- und Lebensbesserung neben die Nothwendigkeit der äußerlichen Satisfactionen zu stellen. Dann aber bedurfte es kaum oberflächlich denkender Zeiten, die das Tiefere liegen ließen und sich an die äußerlichen Ableistungen hielten, vielmehr auf der Stelle mußte diese Theorie zur Irrung umschlagen: Wenn ein Wieder gut machen des Verfehlten durch Werke schlechterdings nothwendig war, und wenn ein Mensch durch Erweisung aller gemeinen Christentugend doch nur ein unnützer Knecht bleibt und kein Ueberverdienst erwirbt, auf welches er seine Sünden abrechnen könnte, so bleibt Nichts übrig, als schließlich doch auf die opera supererogatoria, auf die Büßungen mönchischer Askese zu recurriren. Auch an diesem Punkte eröffnen die halben Sätze Augustin's die Aussicht in folgenschwere Entwicklungen.

Die sich nothwendig immer wieder aufdrängende Frage: wie es aber möglich sei, daß der Sünder das Begangene

<sup>1)</sup> Enchir. ad Laurent. cap. 72.

<sup>2)</sup> Hom. 50 ex 50.



durch Leistungen wieder gut machen könne? hatte schon seit lange auf mancherlei Auswege geführt. Wir sahen bereits, wie großes Gewicht auf die Fürbitte der Kirche für die Büßenden gelegt ward. Diese Fürbitte der Kirche ward je länger, je mehr aus dem Gesichtspunkte angesehen, als ob diese Fürbitten den Schatz des Guthabens vermehrten, welchen sich der Büßende durch seine eigenen Gebete und Satisfactionen zur Tilgung seiner Schuld ansammle. So sagt Ambrosius <sup>1)</sup>: *Velut operibus quibusdam totius populi purgatur et plebis lacrymis abluitur, qui orationibus et fletibus plebis redimitur a peccato, et in homine mundatur interiore. Donavit enim Christus ecclesiae suae, ut unum per omnes redimeret.* Noch mehr helfen dazu natürlich die Fürbitten der Märtyrer, und später der Heiligen, weshalb es mit zu den Uebungen der Büßenden gehörte, die Fürbitten der Heiligen anzurufen. Aber eine ganz neue Wendung giebt diesem Dinge Ambrosius. Er behauptet gegen die Novatianer die Vergebbarkeit aller und jeder Sünden, muß nun aber auch nach seinen eigenen Voraussetzungen nachweisen, daß der Mensch auch für schwere Sünden Genugthuung leisten könne, und da bedenkt er sich denn nicht, zu folgender Argumentation zu greifen: Allerdings könne der in schwere Sünden Gefallene für solche Vergehen Gotte nicht durch seine eignen Leistungen gerecht werden; auch das Fürgebet der Kirche helfe ihm da noch nicht genug, da die Kirche aus Leuten bestehe, die dazu nicht heilig genug seien; es müsse sich daher der Büßende für schwere Sünden nach Besseren und Vollkommneren, d. h. nach den Märtyrern und Heiligen umsehen, daß diese für ihn durch ihr werthvolleres Fürgebet genug thäten. Wenn ihn z. B. die Novatianer für den Satz, daß doch nicht alle Sünden vergebbar seien, auf 1 Joh. 5, 16. verwiesen, so schafft er sich diese Stelle dadurch zur Seite, daß er behauptet: Johannes verbiete da nur die Fürbitte des kirchlichen plebs, die allerdings nichts nützen könne, wegen der geringen Heiligkeit desselben:

---

<sup>1)</sup> De poenit. I, 15.

Non enim scriptum est: Nullus orabit pro eo; sed: Quis orabit pro eo? hoc est: — singularis vitae aliquis debet orare pro eo qui peccavit in dominum, quia, quo major culpa, eo majora sunt quaerenda suffragia. So durfte am Sinai das Volk nicht beten, aber wohl Moses für das Volk. Tales igitur precatores in delictis maximis sunt requirendi. Nam si quicumque de populo orent, non exaudiuntur.<sup>1)</sup> In dem Allen bahnt sich die Anschauung an, daß ein Sünder auch durch Stellvertreter, durch die Kirche, durch die Heiligen, durch gute Freunde und ihre Almosen und guten Werke, genug thun könne — auch ein Ansatz folgenschwerer Entwicklungen.

Und Augustin wagt diesen Anschauungen nicht mehr mit einer simplen Verneinung entgegen zu treten. Er fühlt das sittlich Bedenkliche derselben. Aber er begnügt sich, darauf aufmerksam zu machen, daß doch nicht mit Sicherheit auszumachen sei, wie Viel und für welcherlei Sünden einem Sünder die stellvertretende Genugthuung Anderer helfen möge: Sed quis iste sit modus, et quae sint ipsa peccata, quae ita impediunt perventionem ad regnum Dei, ut tamen sanctorum amicorum meritis impetrent indulgentiam, difficillimum est invenire, periculosissimum definire. Ego certe usque ad hoc tempus cum inde satagerem, ad eorum indaginem pervenire non potui. Et fortassis propterea latent, ne studium proficiendi ad omnia peccata cavenda pigrescat<sup>2)</sup>. Ja, Augustin selbst zieht diese Vorstellung in eine andere von ihm angespannene Gedankenreihe hinein, deren weitere Ausbildung noch viel gefährlicher geworden ist. Augustin faßt das Uebel in viel tieferer Weise als die frühere Kirche mit der Sünde zusammen. Die Sünde wirkt als ihre Strafe das Uebel, und jeder Sünde kommt ein gewisses Maaß auch äußerlicher Strafe zu. Und diese Strafen werden dem Augustin, der die Lehre von der Rechtfertigung nicht kennt, durch die Vergebung der Sünden nicht hinweggenommen:

<sup>1)</sup> De poenit. I, 8. 9.

<sup>2)</sup> De civ. Dei XXI, 27.

magis enim propter futurum iudicium fit remissio peccatorum. So giebt die Taufe den Kindern Vergebung der Erbsünde, aber unter den Uebeln und dem Elende, welche der Adamsnatur einmal beschieden sind, bleiben sie gleichwohl ihr Leben lang gefangen. So ertheilt die Absolution unzweifelhaft den Erwachsenen bei geleisteter Buße Vergebung der nach der Taufe begangenen Thatsünden, auch der schweren, so daß dieselben beim künftigen Gericht nicht schaden; aber das für ihre Sünden gehörende Maaß zeitlicher Strafen und Uebel müssen sie gleichwohl auf sich nehmen; sie haben von der Vergebung der Sünden nur das, daß diese Strafen ihrer künftigen Seligkeit nicht schaden. Nun aber geschieht es häufig, daß diese Strafen in diesem Erdenleben nicht vollzogen, sondern auf das künftige Leben verspart werden; wie wir ja oft sehen, daß Sünden und Frevel in diesem Leben straffrei ausgehen. Wenn es nun gläubigen Christen geschieht, daß sie in Sünden fallen und doch die dafür gebührenden Uebel und Strafen in diesem Leben nicht zu schmecken bekommen, so müssen sie dieselben ungeachtet der ihnen zu Theil gewordenen Vergebung der Sünden noch in jenem Leben nachholen. Sie können dann nicht geradezu in die ihnen übrigens durch die Vergebung der Sünden gewisse Seligkeit eingehen, sondern müssen erst durch einen Mittelzustand hindurchgehen, in welchem sie die hier verwirkten, aber nicht erduldeten Strafen und Leiden nachholen, und durch dieselben als durch Feuer geläutert werden. Dieser Mittelzustand ist dann allerdings ein großer Vorzug vor den Ungläubigen und Unbußfertigen, welche, weil sie in diesem Leben keine Vergebung der Sünden gesucht und gefunden haben, dort nicht durch einen Mittelzustand in die Seligkeit, sondern sofort in die Verdammniß gehen. Der Mittelzustand ist nur für Die, welche mit der Absolution sterben, aber noch Strafen abzumachen haben. Gleichwohl ist dieser Mittelzustand eine Verzögerung der Seligkeit, welche Demjenigen erspart wird, der sein Maaß Uebel und Strafen schon diesseits seines Grabes abbüßt. Und da nun diese Strafen häufig dem Sünder in diesem Leben von selbst nicht

zufallen, so soll man und so kann man sich selbst freiwillig in diesem Leben ein gewisses Maaß von Uebeln und Peinigungen nach 1. Cor. 11, 31. 32. auferlegen, um dadurch die sonst drüben zu erwartenden Strafen hier vorweg abzubüßen, und so des Mittelzustandes überhoben sofort in die Seligkeit zu gehen. Es versteht sich von selbst, daß dies nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß der Sünder durch Buße und Glauben Vergebung der Sünden erlangt. So erhalten denn die von den Pönitenten zu leistenden Bußwerke der Demüthigungen, der Almosen, der Fasten u. s. w. die weitere Bedeutung der anticipirenden Abbüßung der sonst in jenem Leben noch nachträglich zu erwartenden Strafen. Es sind dies bekanntlich die Anfänge der Lehre vom Fegefeuer und damit aller der entsittlichenden Consequenzen, die sich ergeben mußten, wenn man die von Augustin noch gestellte Forderung der inneren Buße und des Glaubens und seinen Satz, daß diese Abbüßung nur dem anderweit mit Vergebung versehenen nur die äußerlichen Strafen tilge, fallen ließ, Strafen-tilgung und Schuldvergebung identificirte, und zu dem Satz fortschritt, daß man, die Absolution durch den legitimen Priester vorausgesetzt, sich durch diese Abbüßungen Vergebung und Seligkeit verdienen könne. Augustinus setzt aber auch diese Vorstellungen von der anticipirenden Abbüßung in einem Mittelzustande zu erleidender Strafen mit jener Vorstellung von stellvertretender Genugthuung in Verbindung: er giebt es zu, daß man sich z. B. durch Almosen die Freundschaft Solcher erwerben könne, die heiliger als man selbst sind, und daß dann die zur Vergeltung von solchen Freunden stellvertretend übernommenen Leistungen, Fürgebete, Almosen, allerdings zur Abbüßung zu helfen vermögen; und nur dahin restringirt er diesen Satz, daß solche stellvertretende Leistungen allerdings nur aushülflich Demjenigen helfen können, der selbst wie zur Abbüßung so zur Vergebung durch Besserung das Seine zu thun nicht versäumt <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Am übersichtlichsten finden wir diese Anschauungen Augustin's vorgetragen im Enchir. ad Laur. cap. 65-69. De civ. Dei XXI, 27.



Aber die ganze Praxis der Kirche, wonach dieselbe nur den öffentlichen schweren Sünden ihrer Glieder eine geordnete Thätigkeit zuwandte, und in formirter Weise nur auf diese die Beichte und Absolution anwandte, konnte vor der tieferen Erkenntniß Augustins von der Sünde nicht bestehen. Es konnte ihm nicht entgehen, weder daß viele heimliche Sünden eben so schwer und der heilenden Hand kirchlicher Pflege bedürftig waren, als die öffentlichen Verbrechen, noch daß auch den täglichen leichten Sünden gegenüber alle Wachsamkeit Noth sei. So tritt denn mit Augustin auch hinsichtlich der kirchlichen Behandlung wie der heimlichen schwereren Sünden so der täglichen Sünden ein Wendepunkt ein.

Was die heimlichen schweren Sünden betrifft, so hatte die Vorstellung, daß die schweren Sünden überhaupt nur in Folge geleisteter Buße, nicht vermöge des täglichen Gebets vergebbar seien, nothwendig schon immer zu der sittlichen Forderung und zu dem Rath hinführen müssen, auch diese zu beichten und nöthigen Falls für dieselben Buße zu leisten. Wir haben schon oben gesehen, wie Cyprian Diejenigen belobt, welche, obgleich sie nicht mit der That verläugnet, sondern nur den Vorsatz und versuchlichen Gedanken dieser schweren Sünde gehabt haben, dennoch sich deshalb angeben und der Buße unterwerfen. Origenes giebt den angelegentlichen Rath, daß man zur Erleichterung seines Gewissens seine Sünden einem erprobten Arzt vertrauen möge, und dieser werde dann zu rathen wissen, ob zum Heile des Sünders und zum Frommen der Gemeinde eine öffentliche oder eine heimliche Buße nöthig sei<sup>1)</sup>. Wenn die Worte des Origenes noch unentschieden lassen, ob mit dem erprobten Arzte ein Geistlicher oder ein Freund gemeint sei, so rath Basilius der Große bereits entschieden zu der Beichte vor dem Priester<sup>2)</sup>; und eine andere Stelle des Basilius<sup>3)</sup> belehrt

<sup>1)</sup> Hom. II. in Ps. 37. §. 6.

<sup>2)</sup> Quaest. 288.

<sup>3)</sup> Epist. canon. cap. 34.

uns, daß es auch vielfach, namentlich von in Unzuchtsünden verfallenen Frauen aus Gewissensdrang geschah, und daß die Geistlichen in solchen Fällen zur Geheimhaltung verpflichtet waren. Dem entsprach auch das Verfahren des Ambrosius, von welchem sein Lebensbeschreiber Paullinus erzählt: *Causas criminum, quas illi confitebantur, nulli nisi domino, apud quem intercedebat, loquebatur, bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud deum sint magis quam accusatores apud homines.* Auch aus einer Stelle des Ambrosius selbst<sup>1)</sup> geht hervor, daß damals nicht selten heimliche schwere Sünden gebeichtet und gebüßt wurden: *Si quis igitur occulta crimina habens, propter Christum tamen studiose poenitentiam egerit, quomodo istic recipit, si ei communio non refunditur?* Ja, in der orientalischen Kirche muß dies schon so häufig vorgekommen sein, daß man einen eigenen Bußpriester, den *πρεσβύτερος ἐπὶ μετανοίας*, anstellte, um die Beichten heimlicher Sünder entgegen zu nehmen und dieselben wegen der Abbüßung zu berathen; welche Einrichtung jedoch der Bischof Nectarius von Constantinopel, der Vorgänger des Chrysostomus, wieder aufhob, weil sie die Folge hatte, daß Scandale an's Licht der Deffentlichkeit gezogen wurden<sup>2)</sup>. Je mehr die Lehre sich befestigte, daß die Schlüsselgewalt an dem legitimen Amt hange, um so mehr mußte es ja auch als nothwendig erscheinen, daß man auch wegen der heimlichen schweren Sünden zur Beichte und Pönitenz schreite.

Zu diesen Vorgängen kam nun bei Augustin die tiefere Erkenntniß der Sünde. Er zuerst führt es gründlich aus, daß die Schwere der Sünde am allerwenigsten nach dem äußerlichen Thatbestande ermessen werden könne, daß es damit

<sup>1)</sup> De poenit. I, 16.

<sup>2)</sup> Von jeher ist dieser Bußpriester von den römischen Theologen gebraucht worden als ein Beweis für das Alter ihrer Ohrenbeichte, und eben deshalb von den protestantischen Theologen gerade so angefochten. Man vergleiche über diese Controverse, der die ihr beigemessene Bedeutung nicht entfernt zukommt, Steitz, das römische Bußsacrament. Frankf. a. M. 1854. S. 81. ff.

etwas ganz Relatives sei, daß Gott allein die Sünde recht und genau abzuwägen vermöge: Quae sint autem levia et quae gravia peccata, non humano, sed divino sunt pensanda iudicio<sup>1)</sup>. So räth er denn, nicht zu warten, bis man von der Gemeinde her seiner Vergehungen halber angeklagt werde, sondern selbst sich dem sacerdos zu entdecken und auch die heimlichen Sünden zu beichten<sup>2)</sup>: Qui post uxores vestras vos illicito concubitu maculastis, si praeter vestras uxores cum aliqua concubuistis, agite poenitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia. Nemo sibi dicat: Occulte ago, apud deum ago; novit Deus qui mihi cognoscit, quia in corde ago. Ergo sine causa dictum est: Quae solveritis in terra, soluta erunt in coelo? Ergo sine causa sunt claves datae ecclesiae dei? Frustramus evangelium dei, frustramus verba Christi? Und der sacerdos, dem also gebeichtet worden, wird dann zu bestimmen haben, und nach Beschaffenheit des Vergehens zu bestimmen wissen, ob öffentliche oder geheime Buße nothwendig ist: Indicet ergo seipsum homo — et cum in se protulerit severissimae medicinae sententiam, veniat ad antistites, per quos illi in ecclesia claves ministrantur, et tanquam bonus incipiens jam esse filius maternorum ordine custodito a praepositis sacrorum accipiat satisfactionis suae modum, ut in offerendo sacrificio cordis contribulati devotus et supplex id tamen agat, quod non solum illi prosit ad recipiendam salutem, sed etiam caeteris ad exemplum. Ut si peccatum ejus non solum in gravi ejus malo sed etiam in scandalo est aliorum, atque hoc expedire utilitati ecclesiae videtur antistiti, in notitia multorum vel etiam totius plebis agere poenitentiam non recuset, non resistat, non lethali et mortiferae plagae per pudorem addat tumorem<sup>3)</sup>. Außer der Beschaffenheit des Vergehens soll der Priester aber auch andere Umstände

<sup>1)</sup> Enchir. ad Laur. cap. 78.

<sup>2)</sup> Hom. 49. ex 50.

<sup>3)</sup> Hom. 50. ex 50.

berücksichtigen: Nolentes autem reddere, quos novimus et male abstulisse (die Bücherer), et unde reddant habere, arguimus, increpamus, et detestamur, quosdam clam, quosdam palam, sicut diversitas personarum diversam videtur posse recipere medicinam, nec in aliorum perniciem ad maiorem insaniam concitari<sup>1)</sup>. Wo aber der Priester öffentliche Buße nicht anwendlich hält, da hat er den Sünder mit geheimer Buße zu belegen: Ergo ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus. Ipsa vero corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius. Sic agamus; et sic agendum est, non solum quando in nos peccatur; sed quando peccatur ab aliquo, ut ab altero nesciatur, in secreto debemus corripere, in secreto arguere, ne volentes publice arguere prodamus hominem. Nos volumus corripere et corrigere; quid si inimicus quaerit audire quod puniat? Novit enim nescio quem homicidam episcopus, et alius illum nemo novit; ego volo illum publice corripere, et tu quaeris inscribere. Prorsus nec prodo, nec negligo; corripio in secreto, pono ante oculos dei iudicium, terreo cruentam conscientiam, persuadeo poenitentiam. Hac caritate praediti esse debemus. Unde aliquando homines reprehendunt nos, quod quasi non corripiamus, aut putant nos scire quod nescimus, aut putant nos tacere quod scimus. Sed forte quod scis, et ego scio; sed non coram te corripio, quia curare volo, non accusare. Sunt homines adulteri in domibus suis, in secreto peccant; aliquando nobis produntur ab uxoribus suis plerumque zelantibus, aliquando maritorum salutem quaerentibus; nos non prodimus palam, sed in secreto arguimus. Ubi contigit malum, ibi moriatur malum. Non tamen vulnus illud negligimus, ante omnia ostendentes homini in tali peccato constituto, sauciamque gerenti conscientiam, illud vulnus esse mortiferum<sup>2)</sup>. Und so macht denn Augustin schließlich neben den bisher üblichen zwei

<sup>1)</sup> Ep. 34.

<sup>2)</sup> Sermon. de Verb. Dom. 16.



Klassen von Sünden, nemlich den täglichen leichten, welche durch das tägliche Gebet ohne förmliches Zuthun der Kirche gesühnt werden, und den öffentlichen schweren Sünden, welche öffentlich gebeichtet und gebüßt werden müssen, noch eine dritte Klasse der heimlichen schweren Sünden, welche heimlich dem Priester zu beichten und zu büßen mindestens räthlich ist: *Nisi essent quaedam ita gravia, ut etiam excommunicatione plectenda sint, non diceret Apostolus: congregatis vobis et spiritu meo tradere ejusmodi hominem satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die domini Jesu. — Item nisi essent quaedam non ea humilitate poenitentiae sananda, qualis in ecclesia datur iis qui proprie poenitentes vocantur, sed quibusdam correptionum medicamentis, non diceret ipse dominus: corripe eum inter te et ipsum solum, etsi te audierit, lucratus es fratrem tuum. — Postremo nisi essent quaedam sine quibus haec vita non agitur, non quotidianam medelam poneret in oratione, quam docuit, ut dicamus: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris<sup>1)</sup>.*

Dabei wollen wir auch nicht unbemerkt lassen, wie die Kirche in diesen Zeiten, wo sie sich zuerst zu dem Staate in intimes Verhältniß stellte, das Verhältniß ihrer Strafgewalt zu der Strafgewalt des Staates faßte: Auf der einen Seite zog sie den Verbrecher, den der Staat geurtheilt und gestraft hatte, nichts desto minder zur Pönitenz, denn die Pönitenz galt ihr nicht als eine Strafe, sondern als ein Heilmittel zur Seligkeit; auf der anderen Seite hielt sie sich nicht für verbunden, den Verbrecher, der ihr sein Verbrechen zum Zweck der Heilung und Absolution reuig beichtete, dem Staate zu entdecken und zur Bestrafung auszuantworten; denn daß der Sünder zu ihr kam, war so anzusehen als wenn er zu Gott kam, und wenn Gott zuließ, daß die Sünde mit dem Schleier des Geheimnisses bedeckt blieb, so hatte die Kirche keine Ver-

<sup>1)</sup> De fide et oper. cap. 26.

anlassung und kein Recht, sie an das Tageslicht zu ziehen und einen Scandal daraus zu machen.

Was die täglichen leichten Sünden betrifft, so mußte Augustin nicht nur sehr entfernt davon sein, es leicht mit denselben zu nehmen, sondern er hat auch die ganze Tiefe des Gedankens ausgemessen, daß das ganze diesseitige Leben des Christenmenschen eine fortgehende Buße sein müsse. Wir stellen nur folgende Aeußerungen zusammen: *Altera vero poenitentia est, cujus actio per totam istam vitam, qua in carne mortali degimus, perpetua supplicationis humilitate subeunda est. Primo quia vitam aeternam, incorruptibilem immortalemque nullus desiderat, nisi eum vitae hujus temporalis, corruptibilis, mortalisque poeniteat. Non enim sic quisquam in vitam novam per sanctificationem baptismi nascitur, ut quemadmodum deponit ibi omnia peccata praeterita, ita etiam statim mortalitatem ipsam carnis corruptionemque deponat. Quodsi ita est — quis dubitet, in quacunque temporali felicitate versemur, poenitere tamen nos debere hujus vitae, ut ad illam incorruptionem tota aviditate curamus. Deinde — er zeigt ausführlich, wie man im täglichen Leben in Uebertretung und Unterlassung mit den zehn Geboten Gottes in Widerstreit gerathe, auch wenn man vor groben Sünden bewahrt bleibe — piget cuncta colligere, quae quisque in se ipso certus comprehendit atque reprehendit, si divinarum scripturarum speculum non negligenter attendat. Quae quamvis singula non lethali vulnere ferire sentiantur, sicuti homicidium et adulterium, vel caetera hujusmodi, tamen omnia simul congregata velut scabies quo plura sunt necant, et nostrum decus ita exterminant, ut ab illius sponsi speciosi forma prae filiis hominum castissimis amplexibus separent, nisi medicamento quotidianae poenitentiae dissecentur. — Quisquis itaque se diligenter attendens nulla seipsum adulatione seducit, satis intelligit cum quanto periculo mortis aeternae, et cum quanta penuria perfectae justitiae peregrinetur a domino, quamvis*

jam in Christo hoc est, in via constitutus redire conetur<sup>1)</sup>. Einer solchen Anschauung mußte es als eine Lücke erscheinen, daß diese allen Christenmenschen gemeinsame Lage nicht mit einer kirchlichen Veranstaltung, wie wir jetzt in der Beichte und Absolution haben, bedacht war. Zu einer solchen, oder auch nur zu dem Gedanken an eine solche kam es indessen in diesem Zeitraume noch nicht. Alles was die römischen Theologen Gegentheiliges vorgebracht haben, beruht auf Geschichtsentstellung. Wohl aber sind Augustin und andere Kirchenlehrer dieser Zeit bemüht, in der Ordnung des öffentlichen Gottesdienstes diejenigen Momente nachzuweisen, von welchen man sagen kann, daß in ihnen die Gemeinde beichte und die Absolution empfangt. So findet Augustin die Beichte der Gemeinde in dem täglichen Beten des Vaters unser, und zwar in der fünften Bitte, ferner in den Gebeten und Gaben der Oblationen, sofern denselben auch deprecative Bedeutung zukam, ferner in dem Ritus, daß beim Sprechen der fünften Bitte im Gottesdienste der fungirende Geistliche und die Gemeinde an ihre Brust schlugen: Unde quotidie tundimus pectora? quod nos quoque antistites ad altare assistentes cum omnibus facimus. Unde etiam orantes dicimus, quod in tota ista vita oportet, ut dicamus „dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.“ — De quotidianis peccatis hoc dicimus, pro quibus etiam sacrificia elemosynarum, jejuniorum, et ipsarum orationum ac supplicationum quisque pro suis viribus offerre non cessat. — Nam si non habemus peccata, et tundentes pectora dicimus „dimitte nobis debita nostra“, ex hoc ipso certe et graviter nullo dubitante peccamus, cum inter ipsa sacramenta mentimur<sup>2)</sup>. Vor Allem aber wurden die Quadragesimalfasten, deren erste Spuren sich schon bei Tertullian finden, und deren weitere Ausbildung nachher auch die Ausbildung der zweiten Bußzeit, des Advents, und Mehreres zur Folge hatte, als

<sup>1)</sup> Hom. 50 ex 50.

<sup>2)</sup> Hom. 50 ex 50.

die eigentliche Beichtzeit der Gemeinde angesehen. So hebt Augustin eine seiner in dieser Kirchenjahreszeit gehaltenen Homilien<sup>1)</sup> mit den Worten an: Dicamus aliquid de utilitate poenitentiae, praesertim quia et dies jejuniorum jam imminet, quo propinquante humiliari animas et domari corpora studiosius decet. Aus der nemlichen Auffassung heraus sagt Chrysostomus<sup>2)</sup>: Weil sonst Viele in der österlichen Zeit leichtsinnig zum Abendmahl gegangen seien, hätten die Väter die Quadragesimalfasten eingerichtet, damit Alle, in diesen Tagen durch Gebet, Almosen, Fasten, Vigilien, Thränen, Sündenbekenntniß u. s. w. gereinigt, mit vorbereitetem Herzen herzutreten könnten. Das Moment der gemeinen Absolution dagegen lag im Gemeindegottesdienst in der datio pacis: Nach den apostolischen Constitutionen<sup>3)</sup> nemlich erteilt der Bischof, nachdem die Katechumenen u. s. w. entlassen sind, und das Kirchengebet für die Gläubigen, welches wesentlich deprecativen Inhalts ist, dargebracht ist, der Gemeinde den Frieden mit den Worten „ἡ εἰρήνη τῷ θεῷ μετὰ πάντων ὑμῶν“, worauf dann die Gemeinde sich unter einander den Friedenskuß giebt und damit sich auch gegenseitig die Sünden vergiebt. In der That sind ja auch in diesen Momenten des öffentlichen Gottesdienstes die gemeine Beichte und Absolution wirklich enthalten. Und wenn man für jetzt auch noch nicht dazu schritt, das Beichtinstitut auch für die täglichen Sünden auszubilden, vielmehr es dem Gewissen jedes Gemeindegliedes überließ, bei diesen gottesdienstlichen Vornahmen für sich zu beichten und sich die Absolution zu entnehmen, so läßt sich doch daraus, daß die Kirchenlehrer dieser Zeit in diesem Sinne auf diese Momente des Gottesdienstes hinweisen, bestimmt erkennen, wie sich ihnen die Nothwendigkeit einer kirchlichen Pflege auch hinsichtlich der täglichen Sünden fühlbar machte.

In dem Allen zeigen sich uns mithin Ansätze zu einer kirchlichen seelsorgerlichen Behandlung auch der heimlichen

<sup>1)</sup> Hom. 27. ex 50.

<sup>2)</sup> Contr. Jud. hom. III, 4.

<sup>3)</sup> VIII, 11.



schweren und der täglichen Sünden, und zwar nach denselben Grundsätzen und in derselben Weise, nach welcher sich die kirchliche Behandlung der öffentlichen schweren Sünden seit Alters gestaltet hatte.

Endlich mußte nothwendig auch der bisher von der Kirche befolgte Grundsatz, für grobe Sünden nur eine einmalige Pönitenzleistung zuzulassen und dem Rückfälligen eine zweite Kirchenbuße zu versagen, dem Augustin bedenklich und wankend werden. Ambrosius hält diesen Grundsatz noch entschieden fest. Ganz bestimmt spricht er aus, daß alle und jede Sünder, auch die schwersten, zur Kirchenbuße und bedingungsweise zur Absolution zugelassen werden müssen: *Deus distinctionem non facit, qui misericordiam suam promisit omnibus, et relaxandi licentiam sacerdotibus suis sine ulla exceptione concessit*<sup>1)</sup>. Auch Judas hätte absolvirt werden können, wenn er seine Buße nicht bei den Juden sondern bei Christo gethan hätte<sup>2)</sup>. Und darin ist Augustin ganz mit ihm einverstanden: *In quibuscunque peccatis non perdit viscera pia mater ecclesia*<sup>3)</sup>. Aber Ambrosius spricht sich noch ganz entschieden gegen jede wiederholte Pönitenzleistung aus: *Merito reprehenduntur, qui saepius agendam poenitentiam putant, quia luxuriantur in Christo. Nam si vere agerent poenitentiam, iterandam postea non putarent, quia sicut unum baptisma ita una poenitentia, quae tamen publice agitur. Nam quotidiani nos debet poenitere peccati, sed haec delictorum leviorum, illa graviorum*<sup>4)</sup>. Augustin dagegen, dem sich der Reichthum der göttlichen Gnade so tief erschlossen hatte, erkennt zwar in der bisherigen Sitte der Kirche die gute Absicht, die Rücksicht auf sittlichen Ernst, an, kommt aber doch schließlich dahin, daß er die Zulassung zur wiederholten Pönitenz nicht bloß für möglich sondern für nothwendig hält: *In tantum autem hominum aliquando progreditur iniquitas, ut*

<sup>1)</sup> De poenit. I, 2.

<sup>2)</sup> Ibid. II, 5.

<sup>3)</sup> Hom. 27 ex 50.

<sup>4)</sup> De poenit. II, 10.

etiam post actam poenitentiam, post altaris reconciliationem vel similia vel graviora committant, et tamen deus facit etiam super tales oriri solem suum, nec minus tribuit quam ante tribuebat largissima munera vitae ac salutis. Et quamvis iis in ecclesia locus humillimae poenitentiae non concedatur, Deus tamen super eos suae patientiae non obliviscitur. Ex quorum numero si quis nobis dicat: aut date mihi eundem iterum poenitendi locum, aut desperatum me permittite, ut faciam quidquid libuerit, quantum meis opibus adjuvor, et humanis legibus non prohibeor, in scortis omni-que luxuria damnabili quidem apud dominum sed apud homines plerosque laudabili; aut si me ab hac nequitia revocatis, dicite utrum mihi aliquid prosit ad vitam futuram, si in ista vita illecebrosissima voluptatis blandimenta contempsero, si libidinum incitamenta frenavero, si ad castigandum corpus meum multa mihi etiam licita et concessa subtraxero, si me poenitendo vehementius quam prius excruciavero, si miserabilius ingemuero, si fleviero uberius, si vixero melius, si pauperes sustentavero largius, si caritate (quae operit multitudinem peccatorum) flagravero ardentius: quis nostrum ita desipit, ut huic homini dicat: Nihil tibi ista proderunt in posterum, vade saltem vitae hujus suavitate perfructuere? Avertat deus tam immanem sacrilegamque dementiam. Quamvis ergo caute salubriterque provisum sit, ut locus illius humillimae poenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis, quae tanto magis salubris est, quanto minus contemptibilis fuerit, quis tamen audeat dicere deo: Quare huic homini, qui post primam poenitentiam rursus se laqueis iniquitatis obstringit, adhuc iterum parcis? Quis audeat dicere erga istos non agi, quod apostolus ait: Ignoras quia patientia dei ad poenitentiam te adducit? Aut istis exceptis esse definitum, quod scriptum est: Beati omnes, qui confidunt in eum? Aut ad istos non pertinere, quod dicitur: Viriliter agite, et confortetur cor vestrum, omnes qui speratis in dominum? Cum igitur super peccatores tanta sit patientia, tanta misericordia

Dei, ut in hac temporalis vita, moribus emendatis, non damnentur in aeternum, qui nullius quae sibi praebeatur expectat misericordiam, quoniam nemo est illo beator, nemo potentior, nemo justior: quales non esse oportet homines, erga homines, qui hanc vitam nostram, quantacunque laude, eam sine peccato esse non dicimus<sup>1)</sup>? Auch hier sehen wir den Augustin eine Veränderung des bisherigen Systems anbahnen, die sich in dem folgenden, nun näher zu betrachtenden Zeitraume vollzog.

### 3. Die Zeit vom Augustinus bis zur Reformation.

Schon in dem ersten Jahrhundert dieses Zeitraums beginnt der Umschwung, den wir am Schlusse des vorigen indicirt sahen, sich zu vollziehen. Die kirchenregimentliche Thätigkeit Leo des Großen (+ 461) bildet den Mittelpunkt dieser Veränderungen.

Das Erste, was uns begegnet, ist, daß die noch von Ambrosius so urgirte kirchliche Regel, nur eine einmalige öffentliche Buße zuzulassen, aufgegeben wird. Der Kirchengeschichtsschreiber Sozomenus, der um die Mitte des 5ten Jahrhunderts lebte, drückt sich bereits so aus, als ob die Zulassung einer mehrmaligen Buße zu seiner Zeit eine gewohnte Sache gewesen<sup>2)</sup>.

Von noch bedeutenderer Wichtigkeit ist die Ausdehnung, welche das Bußwesen gewann. Zwar hält Leo der Große noch fest, daß leichte Sünden, in That oder Wort vollbracht, nimmermehr der Kirchenbuße unterworfen werden dürfen. An die Bischöfe der Provincia Viennensis schreibt er<sup>3)</sup>: Nulli Christianorum facile communicatio denegetur. – Cognovimus enim, pro commissis et levibus verbis quosdam a gratia communionis exclusos, et animam, pro qua Christi sanguis effusus est, irrogatione tam saevi supplicii sau-

<sup>1)</sup> Ep. 54.

<sup>2)</sup> VII, 16.

<sup>3)</sup> Ep. 89. Wir citiren nach der Ausgabe der Werke Leo's: Antwerpen, 1583.

ciatam, et inermem quodammodo, exutamque omni munimine diabolicis incursibus, ut facile caperetur, objectam. Aber nach altkirchlicher Weise die leichten Sünden und deren Heilung dem privaten Gewissen des Einzelnen ohne Mitwirkung der Kirche zu überlassen, ist er weit entfernt. Die am Ende des vorigen Zeitraums entstehende Anschauung, daß die kirchlichen Fastenzeiten die allgemeine Bußanstalt für alle nicht in schweren Sünden gefangenen Christen sei, erscheint bei ihm völlig ausgebildet. Er kennt bereits Quartalfasten, nemlich außer der Quadragesima und dem Advent noch die Fastenzeit nach Pfingsten und die Fastenzeit im September: — jejuniis, quae ex doctrina sancti spiritus ita per totius anni circulum distributa sunt, ut lex abstinentiae omnibus sit ascripta temporibus; siquidem Jejunium vernum in Quadragesima, aestium in Pentecoste, autumnale in mense septimo, hyemale autem in hoc, qui est decimus, celebramus<sup>1)</sup>. Unter diesen Bußzeiten ist die Quadragesima die bedeutendste: Paschalis quippe festivitatis hoc proprium est, ut tota ecclesia remissione gaudeat peccatorum, quae non in iis tantum fiat, qui sacro baptismo renascuntur, sed etiam in iis, qui dudum in adoptivorum sorte numerantur. Quamvis enim principaliter novos homines faciat regenerationis ablutio, quia tamen semper necessaria est omnibus contra rubiginem mortalitatis quotidiana renovatio, et inter perfectum gradus nullus est, qui non semper melior esse debeat, generaliter adnitendum est, ut in die redemptionis nemo inveniatur in vitiis vetustatis<sup>2)</sup>. Die österliche Zeit ist die Zeit der Sündenvergebung, nicht allein als die allgemeine Taufzeit für die Nichtchristen, sondern auch für die Christen vermöge der ihr vorausgehenden Fastenzeit. Solche Vergebung aber ist allen Christen nöthig: natura quippe mutabilis et de peccati labe mortalis, licet etiam jam redempta et sacro baptismo sit renata; in quantum est passibilis, in tantum

<sup>1)</sup> Sermo 8 de Jejunio decimi mensis.

<sup>2)</sup> Sermo 6 de Quadrag.



est ad deteriora proclivis, corrumpereturque carnali desiderio, nisi spiritali muniretur auxilio<sup>1)</sup>. Es bringt auch unausbleiblichen Schaden, wenn man solche Vergebung nicht sucht: Neque enim quidquid differtur, aufertur, aut condemnationem evasit, qui indulgentiam non quaesivit. Cujus quidem implorandae non una omnibus causa est, quia multis modis multisque mensuris et peccatum a peccato et crimen distat a crimine. Sed quia universitas fidelium ad perfectam innocentiam et ad plenam debet tendere puritatem, — omni instantia et virtute nitendum est, ut quidquid secretum conscientiae maculat, quidquid aciem mentis obscurat, diligentissimis emendationibus deleatur<sup>2)</sup>. Diese nothwendige Tilgung der Sünden geschieht nun aber durch die frommen Uebungen, zu welchen in den Fastenzeiten die Kirche anleitet: quia castigatio corporis, et instantia orationis tunc veram obtinent puritatem, cum eleemosynarum sanctificatione nitescent<sup>3)</sup>. Fasten, Beten, Almosen geben soll nun freilich auch der Einzelne für sich immer, aber es hilft zur Tilgung der Sünden mehr, wenn es in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche und in der von dieser geordneten Weise geschieht: Quamvis enim pulchrum sit atque laudabile, ut singula quaeque membra corporis Christi propriis ornentur officiis; excellentioris tamen est actionis sacratorisque virtutis, cum in unum propositum piae plebis corda concurrunt, ut diabolus, cui sanctificatio nostra supplicium est, non solum a parte, sed etiam a soliditate superetur.<sup>4)</sup> — Divinarum namque reverentia sanctionum, inter quaelibet spontanae observantiae studia, habet semper privilegium suum, ut sacratius sit quod publica lege celebratur, quam quod privata institutione penditur. Exercitatio enim continentiae, quam sibi quisque proprio arbitrio indicet, ad utilitatem cujusdam pertinet portionis; jejunium, vero, quod universa

<sup>1)</sup> Sermo 7 de Jejun. decimi mensis.

<sup>2)</sup> Sermo 12 de Quadrag.

<sup>3)</sup> Sermo 7 de Jejun. dec. mens.

<sup>4)</sup> Ibidem.

ecclesia suscipit, neminem a generali purificatione sejungit; et tunc fit potentissimus Dei populus, quando in unitatem sanctae obedientiae omnium fidelium corda conveniunt, et in castris militiae christianae similis ex omni parte praeparatio et eadem est ubique munitio. — — In multis enim, sicut scriptum est, offendimus omnes. Et, licet quotidiano Dei munere a diversis contaminationibus emundemur, inhaerent tamen incautis animis plerumque maculae crassiores, quas oportet diligentiori cura ablui et impendio majore deleri. Plenissima autem peccatorum obtinetur abolitio, quando totius ecclesiae una est oratio et una confessio. Si enim duorum vel trium sanctorum pio consensui omnia quae poposcerint, dominus praestanda promittit, quid negabitur multorum millium plebi, unam observantiam pariter exequenti et per unum spiritum concorditer supplicanti? Magnum est in conspectu domini valdeque pretiosum, cum totus Christi populus eisdem simul instat officiis, et in utroque sexu omnes gradus omnesque ordines eodem cooperantur affectu, cum in declinando malo ac faciendo bono percunctorum et una sententia est, cum in operibus servorum suorum glorificatur deus, et totius pietatis auctori in multarum gratiarum actione benedicatur. Aluntur esurientes, vestiuntur nudi, visitantur infirmi, et nemo quod suum est quaerit sed quod alterius, dum ad relevandam alienam miseriam unicuique mensura sua sufficit, et facile est invenire hilarem datorem, ubi modum operis ratio temperat facultatis. Per hanc autem Dei gratiam, quae operatur omnia in omnibus, communis fidelium fructus et commune fit meritum, quoniam quidem potest et eorum par esse animus, quorum impar est census, et cum alter de alterius laetatur largitate, cui aequari non potuit impendio, aequatur affectu<sup>1)</sup>. Dieser gemeinsamen Bußwirkung aber muß dann der Einzelne sich nach seinem Vermögen unterstellen, um auch an dem gemeinsamen Verdienst und der gemeinsamen Gnade Theil zu haben: Nihil a quoquam arduum,

<sup>1)</sup> Sermo 3 de Jejun. septimi mensis.

nihil asperum quaeritur, nec aliquid nobis, quod vires nostras excedat, indicitur, sive in abstinentiae castigatione, sive in eleemosynae largitate. Sciunt singuli, quid possint, quidve non possint. Ipsi modulum suum pendant, ipsi justa et rationabili taxatione se censeant, ut sacrificium misericordiae non cum tristitia offeratur, nec inter damna numeretur. Hoc pio impendatur operi, quod cor justificet, quod conscientiam lavet, quod denique et accipienti prosit et danti<sup>1)</sup>. So sehen wir das ganze für offenbare schwere Sünder ausgebildete Bußsystem, allerdings unter veränderten Formen, auf die ganze Gemeinde übertragen, und nur das fehlt noch, daß diese allgemeine Confession und Satisfaction zur speciellen wird.

Wenn Leo der Große so bestrebt war, schon die Tilgung der leichten täglichen Sünden in die kirchlichen Ordnungen zu fassen, so werden wir noch viel mehr wegen der heimlichen schweren Sünden ein Gleiches erwarten müssen. Wir haben gesehen, wie Augustinus darauf drang, daß auch diese dem Bischöfe gebeichtet und von demselben seelsorgerlich behandelt würden. Alle damaligen Zeitvorstellungen unterstützten diesen Rath Augustins, und es ward bald allgemeine Sitte, daß auch die mit heimlichen schweren Sünden Beladenen den Bischöfen heimlich beichteten. Da nun aber das Verfahren der Bischöfe in solchen Fällen noch nicht kirchlich geregelt war, so schlugen unter den italischen Bischöfen Manche den Weg ein, daß sie solche heimliche schwere Sünder nicht allein der öffentlichen Kirchenbuße unterstellten wie die offenbaren groben Sünder, sondern sie auch öffentlich durch Ablesung eines Verzeichnisses ihrer von ihnen heimlich entdeckten Sünden vor der Gemeinde beichten ließen. Das Unzutreffende dieses Verfahrens lag auf der Hand: Das aufgedeckte Vergehen erregte unnöthigen Scandal, der Uebelthäter wurde dem etwa von ihm Geschädigten, so wie den bürgerlichen Gerichten dadurch denunciirt, man wagte nicht mehr Heimliches zu

<sup>1)</sup> Ibid.

<sup>2)</sup> Ep. 80.

beichten. Leo untersagte daher in seinem Briefe an die Bischöfe in Campanien, Samnium und Picenum dieses Verfahren: Illam etiam, contra apostolicam regulam, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus constituo submoveri, de poenitentia videlicet, quae ita a fidelibus postuletur, ne de singulorum peccatorum genere libellis scripta professio publice recitetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta. Quamvis enim plenitudo fidei videatur esse laudabilis, quae propter dei timorem apud homines erubescere non veretur, tamen, quia non omnium hujusmodi sunt peccata, ut ea, quae poenitentiam poscunt, non timeant publicare, removeatur tam improbabilis consuetudo, ne multi a poenitentiae remediis arceantur, dum aut erubescunt, aut metuunt inimicis suis sua facta reserari, quibus possint legum constitutione percelli. Sufficit enim illa confessio, quae primum deo offertur, tunc etiam sacerdoti, qui pro delictis poenitentium precator accedit. Tunc enim demum plures ad poenitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis. Diese Verordnung ist von außerordentlicher Tragweite. Leo untersagt darin nicht bloß die öffentliche Beichte der heimlichen schweren Sünden, sondern er stellt auch den bisher nicht gekannten Grundsatz, daß es der Beichte vor der Gemeinde nicht bedürfe, sondern daß die Beichte vor dem sacerdos genüge, in unbeschränkter Allgemeinheit auf. Dieser Grundsatz mußte aber auch bei öffentlichen schweren Sünden, wo man sie bisher für nöthig erachtet hatte, die öffentliche Beichte als unnöthig erscheinen lassen, und so zur Abschaffung der öffentlichen Buße auch bei schweren offenbaren Sünden beitragen, was er denn auch zwar noch nicht zunächst, aber später wirklich gethan hat. Sodann untersagte Leo in jener Verordnung wohl die öffentliche Beichte, aber er untersagte nicht, auch solchen heimlichen schweren Sündern die nöthigen Satisfactionen, Büßungen aufzulegen. Dahin konnten weder Leo noch die Bischöfe jene Verordnung verstehen, denn Leo wie die Bischöfe waren tief



von der Vorstellung durchdrungen, daß es ohne satisfactio keine Sündenvergebung gebe. Wenn daher die Bischöfe gehalten wurden, bei heimlichen schweren Sünden von dem öffentlichen Bekenntnisse abzustehen, so wurden sie eben damit gezwungen, solchen Sündern auch die Satisfactionen im Geheimen aufzulegen, sie zur Privatbuße anzuhalten. Leo führte mithin durch jene Verordnung, zwar noch nicht für die offenbaren schweren Sünden und noch weniger für die leichten täglichen Sünden, wohl aber für die heimlichen schweren Sünden die Privatbuße ein. Augustin hatte diese Sünden zuerst als besondere Klasse gezählt; Leo ordnete das kirchliche Verfahren mit denselben.

Wir müssen aber noch besonders einige Anwendungen bemerken, welche Leo von dieser Privatbuße machte. Bisher war es, wenn Geistliche in schwere Sünden verfielen, so gehalten worden, daß dieselben dann erst ihr geistliches Amt niederlegten, in den Laienstand zurücktraten, und darauf unter die Büßenden gestellt wurden, um demnächst auch nicht wieder in das geistliche Amt einzutreten. In diesem Sinne hatte noch der 4. Canon des Concils zu Orange (441) verordnet, daß den Geistlichen nicht gewehrt werden solle, in die Bußordnung einzutreten. Leo nun zieht aus dieser Ordnung, welche den Geistlichen nicht als Geistlichen öffentlich büßen ließ, durch völlige Umkehrung ihres Sinnes und ihres Verfahrens, den Schluß, daß der Geistliche nicht unter öffentliche sondern unter Privatbuße zu stellen sei. *Alienum est*, schreibt er an den Bischof Rusticus von Narbonne<sup>1)</sup>, *a consuetudine ecclesiastica, ut qui in presbyterali honore aut in diaconi, gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant poenitendi; quod sine dubio ex apostolica traditione descendit, secundum quod scriptum est (1 Regg. 2.): Sacerdos si peccaverit, quis orabit pro eo? Unde hujusmodi lapsis, ad promerendam misericordiam dei, privata est expetenda secessio,*

<sup>1)</sup> Ep. 92. cap. 1.

ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa! Er setzte also bei den Geistlichen die Privatbuße geradezu an die Stelle der öffentlichen, weil letztere allerdings mit dem Charakter des geistlichen Amtes nicht verträglich war, und nicht zuließ, daß der Büßende in demselben verblieb. Nun aber nahen wir der Zeit, wo die Kirche, durch die Völkerwanderungen bedrängt und mit den Schaaren neubefehrter Barbaren gefüllt, ihre Zucht kaum an ihren Dienern geltend machen konnte, und den Gemeindegliedern Vieles hingehen lassen mußte. Wenn man gerade in dieser Zeit die Zucht an den Geistlichen dahin milderte, daß man, um sie nicht aus dem Amte zu stoßen, bei ihnen die Privatbuße an die Stelle der öffentlichen treten ließ, wie leicht mußte man in späterer Zeit, als man die Zucht an den Gemeinden ernstlicher wieder aufnahm, dahin kommen, nun auch bei Laien die Privatbuße an die Stelle der öffentlichen treten zu lassen?

Leo der Große wendete aber auch die Privatbuße nicht allein bei heimlichen schweren Sünden an, sondern auch bei öffentlichen schweren Sünden geringeren Grades oder wenn sie eine mildere Beurtheilung zuließen. Er verordnet in dem oben angeführten Briefe<sup>1)</sup>: Qui convivio solo gentilium et escis immolatitiis usi sunt, possunt jejuniis et manus impositione purgari, ut deinceps ab idolothytis abstinentes sacramentorum Christi possint esse participes. Si autem aut idola adorare, aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos, nisi per poenitentiam publicam, non oportet admitti. Wer die Götzen wirklich angebetet hat, soll wie der Mörder und Ehebrecher öffentlich büßen; wer aber nur an heidnischen Gastmählern und dem Genuß von Opferfleisch Theil genommen hat, für den genügt die Privatbuße. Er macht also gegen die bisherige Praxis innerhalb der öffentlichen schweren Sünden einen Unterschied zwischen schweren und minder schweren, und substituirt für die letzteren

<sup>1)</sup> Cap. 18.

der öffentlichen Buße die Privatbuße. Ein Schritt mehr zur Umwandlung der ersteren in die letztere.

Aus der letztangeführten Stelle ersehen wir aber auch, worin die Privatbuße bestand: Auf das heimliche Bekenntniß legte der sacerdos dem Büßenden Fasten auf, und absolvirte ihn demnächst unter Handauflegung, die aber nicht „ante apsidem“, sondern privatim geschah. Als einziges Bußmittel und einzige Satisfaction erscheint hier das Fasten; natürlich, da die anderen Satisfactionen sich die Oeffentlichkeit bedingten und folglich für die Privatbuße nicht paßten. Wir werden später sehen, wie in demselben Maaße, in welchem die Privatbuße die öffentliche verdrängt, auch das Fasten zum hauptsächlichsten Bußmittel wird.

Seit dieser Zeit nun erscheint die bisher unbekannte Privatbuße als ordentliches Kirchenzuchtmittel neben der öffentlichen Buße, zwar noch nicht für leichte oder ganz schwere öffentliche Sünden, aber für heimliche schwere und öffentliche minder schwere Sünden, und die Concilien messen der einen und der anderen ihre Sphäre zu<sup>1)</sup>.

Im Uebrigen blieb die öffentliche Kirchenbuße für die schweren öffentlichen Vergehungen zunächst noch in Uebung; und wenn auf der einen Seite ihre Anwendung durch die Einführung der Privatbuße beschränkt ward, so ward sie dagegen nach einer anderen Seite hin auch wieder erweitert. Von jeher hat der Begriff der schweren Sünden etwas Schwankendes gehabt, und seine nähere Bestimmtheit oft durch die Zeitverhältnisse empfangen, je nachdem diese der Kirche gewisse Vergehungen besonders bedrohlich machten. So wird es Den, der sich in die Zeiten Leo des Gr. versetzt, nicht wundern, wenn derselbe auch Diejenigen, welche abgelegtes Mönchsgelübde brachen, der Kirchenbuße unterworfen<sup>2)</sup>, wenn er auch Diejenigen, welche sich nach in der orthodoxen Kirche erhaltener Taufe bei Häretikern wieder-

<sup>1)</sup> Cf. Conc. Venet. (v. J. 465) can. 3. Matiscon (v. J. 581) can. 18.

<sup>2)</sup> Ep. 92. cap. 12—14.

taufen lassen, nur nach geleisteter Pönitenz in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen <sup>1)</sup> wissen will. Die Concilien zu Oranges v. J. 441, zu Vaison v. J. 442, zu Arles v. J. 451, zu Angers v. J. 453, zu Tours v. J. 461 stellen außer den bisherigen Capitalsünden nicht allein die mit diesen verwandten Vergehungen des Mitmachens heidnischer Gebräuche, der Wahrsagerei, des Buchers, des falschen Zeugnisses, sondern auch den Bruch des Mönchsgelübdes, den Bruch des den Kirchen zustehenden Asylrechts, den Rücktritt aus dem geistlichen Amt in weltliche Berufe, die Vergreifung an kirchlichem Gut und Eigenthum, und andere Conventionsen gegen kirchliche Ordnungen unter öffentliche Kirchenbuße — wodurch natürlich der Begriff der Kirchenbuße allmählig verändert, und zwar veräußerlicht ward, indem sie dadurch mehr und mehr den Charakter einer kirchenpolizeilichen Strafe gewann.

Die Form der öffentlichen Buße blieb zwar für jetzt noch unverändert. Je mehr aber die Kirche sich mit bekehrten Germanen füllte, um so mehr gewannen auch germanische Volksitten auf dieselbe Einfluß: so z. B. verordneten das Concil zu Autun v. J. 506 und das Toletanische v. J. 589, daß büßende Männer sich das Haupt- und Barthaar scheeren, büßende Frauen aber einen Bußschleier tragen sollen. — Daß die Reconciliation der Büßenden, wenn nicht Todesgefahr Anderes gebot, bereits regelmäßig am Grünen Donnerstage geschah, ergiebt eine Stelle in den Homilien Leo des Großen, wo er bei Aufzählung alles Dessen, was in der heiligen stillen Woche dem Teufel zum Troste geschehe, sagt: *Lapsos quoque et insidiarum suarum fraude deceptos poenitentiae lacrymis ablui, et portas misericordiae apostolica clave reserante ad remedia reconciliationis admitti* <sup>2)</sup>.

Wie in den bisher besprochenen Punkten Leo der Große aus den von Ambrosius und Augustinus aufgestellten Prä-

<sup>1)</sup> Ep. 79 an den Bischof Nicetas von Aquileja cap. 6.

<sup>2)</sup> Sermo 11 de Quadrag.



miffen die practifchen Confequenzen zieht, fo auch und noch viel mehr hinfichtlich des Verhältniffes der göttlichen Sündenvergebung zu der Kirche und ihrem Amte. Schon in einer der vorangeführten Stellen<sup>1)</sup> trafen wir die Worte: Sufficit illa confessio, quae primum deo offertur, tunc etiam sacerdoti, qui pro delictis poenitentium precator accedit. Noch eingehender spricht er fich hierüber in feinem Briefe an den Bifchof Theodor von Friaul<sup>2)</sup> aus: Quid de poenitentium statu ecclesiastica habeat regula, non tacebo. Multiplex misericordia dei ita lapsibus subvenit humanis, ut non solum per baptismi gratiam, sed etiam per poenitentiae medicinam spes vitae reparetur aeternae; ut qui regenerationis donum violassent, proprio se iudicio condemnantes ad remissionem criminum pervenirent, sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Mediator enim dei et hominum homo Jesus Christus hanc praepositis ecclesiae tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem poenitentiae darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent. Cui utique operi incessabiliter ipse salvator intervenit, nec unquam ab his abest, quae ministris suis exequenda commisit dicens: Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi, ut, si quid per servitum nostram bono ordine et gratulando impletur effectu, non ambigamus per spiritum sanctum fuisse donatum. Si autem aliquis eorum, pro quibus domino supplicamus, quocunque interceptus obstaculo, a munere indulgentiae praesentis exciderit et, priusquam ad constituta remedia perveniat, temporalem vitam humanam conditione finierit; quod manens in corpore non receperit, consequi, exutus carne non poterit. Nec necesse est nos eorum, qui sic obierint, merita actusque discutere, cum dominus deus noster, cujus iudicia

<sup>1)</sup> Ep. 80.

<sup>2)</sup> Ep. 91.

nequeunt comprehendi, quod sacerdotale ministerium implere non potuit, suae justitiae reservaverit, ita potestatem suam timeri volens, ut hic terror omnibus prosit, et quod quibusdam tepidis aut negligentibus accidit, nemo non metuat. Multum enim utile ac necessarium est, ut peccatorum reatus ante ultimum diem sacerdotali supplicatione solvatur. His autem, qui in tempore necessitatis et in periculi urgentis instantia praesidium poenitentiae et mox reconciliationis implorant, nec satisfactio interdicenda est nec reconciliatio deneganda, quia misericordiae dei nec mensuras possumus ponere nec tempora definire. — Unde oportet unumquemque Christianum conscientiae suae habere iudicium, ne converti ad Deum de die in diem differat; nec satisfactionis sibi tempus in fine vitae suae constituat, quem periculose ignorantia humana concludit, ut ad paucarum horarum spatium se reservet incertum et, cum possit pleniori satisfactione indulgentiam promereri, illius temporis angustias eligat, quo vix inveniat spatium vel confessio poenitentis vel reconciliatio sacerdotis. Verum, ut dixi, etiam talium necessitati ita auxiliandum est, ut nec actio illis poenitentiae nec communionis gratia denegetur, si eam etiam amisso iis vocis officio per indicium integri sensus quaerere comprobentur. Quod si aliqua vi aegritudinis ita fuerint aggravati, ut, quod paulo ante poscebant, sub praesentia sacerdotis significare non valeant, testimonia iis fidelium circumstantium prodesse debebunt, ut simul et poenitentiae et reconciliationis beneficium consequantur. Hiernach ist — man vergleiche die gesperrt gedruckten Worte — Vergebung von Seiten Gottes nur durch die Intercession der sacerdotes zu erlangen. Und wenn bei Ambrosius und Augustinus doch noch Anflänge an den Gedanken vorkamen, daß das kirchliche Amt Vergebung der Sünden durch Vollzug der Gnadenmittel verleihe, so fehlen solche Anflänge hier gänzlich. Dagegen erscheint der sacerdos hier schon geradezu als der precator, als der intercessor, als, wie es anderswo heißt, Derjenige qui pro peccatore offert. Es hat sich inmittest die Lehre vom Abend=

mahlsoffer völlig ausgebildet und mit dem Amtsbegriff verbunden. Nicht sowohl als Verwalter der Gnadenmittel, sondern weil er vermöge seines Amtscharakters ein Mittler zwischen Gott und den Menschen ist, dessen Thun, wenn es nur legitim und bono ordine geschieht, der Herr präsent sein und der heilige Geist folgen muß, vermittelt der Priester den Menschen alle Gnaden Gottes, und dem Sünder die Vergebung. Nicht durch die Gnadenmittel, nicht durch die Verkündigung des Evangeliums, sondern durch den Priester und sein mittlerisches Thun wird der Sünder absolvirt. Wir erfahren überdem, was der Priester dem Sünder gegenüber im Einzelnen zu thun hatte: er hat die Beichte entgegen zu nehmen, die entsprechenden Satisfactionen aufzulegen, schließlich zu reconciliiren. Daß diese Stellung des Priesters zur Sache alsbald auch priesterlichen Uebermuth erzeugen mußte, liegt auf der Hand: Leo selbst muß einschärfen<sup>1)</sup>, daß die Kirchenbuße nicht nach priesterlicher Willkühr und nicht ohne ordentliche gerichtliche Untersuchung auferlegt werden dürfe.

Aus dem Allen aber folgte unbedingt weiter, daß dem Leo die Beichte vor dem Priester und die Absolution durch denselben als zur Seligkeit nothwendig erscheinen mußte. Die eben angeführte Stelle — man vergleiche die gesperrt gedruckten Worte — spricht dies auch unumwunden aus. Eben darum besteht er auch darauf, daß Denen, welche innerhalb der Bußzeit vor geschehener Reconciliation von Todesgefahr überrascht werden, die Reconciliation nicht versagt werden, daß dies selbst bei Denen nicht geschehen solle, welche hieran durch Verschiebung der Buße selbst schuldig sind, ja daß Diejenigen, welchen die Krankheit den Gebrauch der Sprache nimmt, auf das Zeugniß der Umstehenden hin absolvirt werden sollen. Und wenn er sich über die Frage: Was denn aus Denen werde, welche die Buße anfangen, aber abbrechen vor erlangter priesterlicher Reconciliation, und so ohne letztere versterben? scheinbar zweifelhafter ausspricht,

---

<sup>1)</sup> Ep. ad Paullinum. Bibl. P. P. max. T. VIII. p. 550.

und nicht abgeneigt scheint, für sie doch noch eine Gnade Gottes offen zu lassen; so ist dies doch nur Schein, und jeden Falls hat schon Faustus von Riez († 493) die Consequenz ganz vollständig gezogen, wenn er sagt: *Tria itaque haec capitalia: sacrilegium, adulterium, homicidium. Nisi haec perfectae poenitentiae fuerint expiata remediis, perennibus illi concremabuntur incendiis*, und als Grund anführt: *Circa exequendam interioris hominis sanitatem non solum accipiendi voluntas, sed agendi expectatur utilitas. Ita enim legimus Si peccator poenitentiam egerit pro peccatis suis — egerit memoravit, non solum dixit acceperit — in sua, inquit, justitia, quam operatus est, vivet (Ezech. 33, 14. 15.)*. Advertis quod hujusmodi medicina, sicut ore poscenda, ita opere consummanda est? Insultare deo videtur, qui illo tempore ad medicum noluit venire quo potuit, et illo tunc incipit velle quo non potest. Leo und Faustus erstrecken allerdings die Nothwendigkeit der Beichte vor dem Priester und der Reconciliation durch denselben nur auf diejenigen Vergehungen, welche der Kirchenbuße unterworfen waren; aber wenn einmal der Grundsatz galt, *indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri*, so mußte die Anwendung desselben von selbst weiter über diese willkürlich gesteckte Grenze hinaus greifen.

Uebrigens müssen wir sorglich bemerken, daß Leo der Große das Eintreten in die Buße, das Beichten u. s. w. noch durchaus dem freien Willen und dem eigenen Gewissen (*proprio se judicio condemnantes — oportet unumquemque conscientiae suae habere iudicium*) des Sünders überläßt, denselben nicht anders als sittlich zwingt.

Bemerkenswerth ist auch die Aufzählung der Stücke, welche laut der letztangeführten Stelle Leo dem Großen zur *plena poenitentia* gehören: es sind außer der *contritio* die *confessio* und die *satisfactio*, aber so daß ihm nun schon die *confessio* in einer Seite der Beichte vor dem sacerdos und anderer Seite der Reconciliation durch die Intercession des



sacerdos besteht. Und daß außerdem die satisfactio nicht als das mindestwichtige Stück gilt, daß diese Zeit in der Werthlegung auf die Satisfactionen noch ungleich weiter geht, als die des Augustinus, zeigen die oben angeführten Stellen des Leo und des Faustus hinreichend. Bei Leo heißt sogar die Kirchenbuße meist geradezu satisfactio. Und daß dabei jene Ideen von stellvertretender Genugthuung, welche wir namentlich bei Ambrosius fanden, ebenfalls nicht verschwunden, sondern sogar bereits von den gestorbenen auf die lebenden Heiligen übertragen waren, zeigt uns eine Stelle aus einer Homilie, in welcher Cäsarius von Arles<sup>1)</sup> Mönche so anredet: *Tales vos exhibere debetis, fratres (Monachi), tam sancte et tam juste, tam pie, ut merita vestra non solum vobis sufficere, sed etiam aliis peccantibus in hoc saeculo possint veniam impetrare.* Es fehlt eben nur noch, daß diese ganze Anschauung und Praxis allgemein auf alle Sünden ohne Unterschied übertragen wird, um das ganze römisch-katholische Beichtwesen zu haben.

Schließlich müssen wir wegen der sich später daran knüpfenden Folgen auch noch darauf aufmerksam machen, daß schon in dieser Zeit die Uebertragung der specifisch mönchischen Askese auf die Bußaskese beginnt. So hält es Leo für ganz unangemessen, daß Einer, der Kirchenbuße erlitten hat, später noch wieder Kriegsdienst thue, denn ein *miles Christi* dürfe sich nicht wieder mit der *militia mundana* befassen<sup>2)</sup>. Ferner hält er es nur unter besonderen Umständen für erlaubt, daß ein Unverheiratheter, der Kirchenbuße erlitten, später heirathe, nam *secundum veram cognitionem nihil magis ei congruit, qui poenitentiam gessit, quam castitas perseverans et mentis et corporis.*<sup>3)</sup> Dem entsprechend verbot das Concil zu Arles v. J. 451 die Verheirathung Soldner, die gebüßt hatten. Verheiratheten verbot man nicht allein während

<sup>1)</sup> Hom. XVIII ad fratres. Bibl. P. P. max. T. VIII. p. 838.

<sup>2)</sup> Ep. 92. cap. 10.

<sup>3)</sup> Ibid. cap. 11.

der Bußzeit, sondern oft auch nach derselben und für immer allen ehelichen Umgang, und daher verordnete das eben erwähnte Concil, daß man Verheirathete nur dann in die Büssungsordnung eintreten lassen solle, wenn der andere Gatte darein willige. Es sind dies die Anfänge jener späteren Praxis, daß man Uebelthäter geradezu im Sinne der Kirchenstrafe zwangsweise zu Mönchen und Nonnen machte.

Kurz, aus den Ansichten und Anordnungen Leo des Großen blüht uns schon ganz die spätere mittelalterliche Gestalt des Beicht- und Bußwesens an: wir finden die Neigung, das Pönitenzwesen selbst auf die leichten täglichen Sünden auszudehnen; wir sehen die Privatbuße aufkommen mit der entschiedenen Tendenz, sich an die Stelle der öffentlichen Buße zu drängen; wir sehen den Zweck der Kirchenbuße vorzugsweise in die Genugthuung, in die Abbüßung der Strafe gesetzt, und damit der Kirchenbuße selbst vorzugsweise die Bedeutung der Strafe gegeben; und hinter dem Allen als treibenden Factor den Grundsatz, daß Sündenvergebung bei Gott nur durch Beichte vor und durch Reconciliation von dem Priester zu erlangen sei. Es bedurfte nur einer Seits einer Umwandlung der alten, dieses Gebiet beherrschenden, zuletzt von Augustin mit reagirender Tendenz zusammengefaßten dogmatischen Principien, und anderer Seits einiger Vorbereitungen auf dem Boden des Lebens, um zu vermitteln, daß die letzten Consequenzen gezogen wurden.

Die Umwandlung der dogmatischen Anschauungen beschafft der von nun an die ganze Kirche durchdringende Semi-pelagianismus; näher sind es Johannes Cassianus und Gregor der Große, die von verschiedenen Seiten her dem Buß- und Beichtwesen andere dogmatische Unterlagen geben. Johannes Cassianus (starb um 432) setzte an die Stelle der bisherigen Lehre von den Hauptsünden eine andere. Bisher war für die Frage: welche Vergehungen zu den Hauptsünden (*peccata gravia, mortalia, capitalia, crimina* etc.) zu rechnen seien? bei allem Schwanken im Einzelnen doch schließlich immer die Rücksicht auf die Kirche und ihr Gemeinschafts-

leben maassgebend gewesen: je gefährlicher eine Vergehung durch das Mergerniß, das sie gab, und durch den sittlichen oder anderen Schaden, den sie anrichtete, der Kirche war, um so bestimmter war sie zu den Hauptsünden gezählt, und den mit Kirchenbuße zu belegenden zugerechnet worden. Hauptsünden waren die groben Thatsünden. Johannes Cassianus nun giebt diesen Begriff der Hauptsünden auf, und setzt in mehreren seiner für Mönche zur Empfehlung mönchischen Lebens geschriebenen Bücher<sup>1)</sup> an dessen Stelle den Begriff der Wurzelsünden, der *vitia principalia*, d. h. derjenigen Sünden, welche die anderen und namentlich die Thatsünden hervortreiben, auf welche sich diese zurückführen lassen. Natürlich kam er so nicht auf die groben Thatsünden, sondern auf die inneren sündlichen Grundrichtungen des Gemüthes und des Willens. Er bestimmt als die *vitia principalia* folgende: *gastrimargia*, *fornicatio*, *philargyris*, *ira*, *tristitia*, *acedia*, *cenodoxia*, *superbia* = Unmäßigkeit, Unkeuschheit, Geiz, Zorn, Traurigkeit, Bitterkeit, Eitelkeit, Stolz. Es dauerte noch eine gute Weile, ehe die Kirche diesen Begriff der *vitia principalia* an die Stelle ihres Begriffs der *crimina* oder *peccata gravia* setzte und das für die *crimina* geschaffene Bußwesen auf diese *vitia principalia* anwandte, da die Realität der kirchlichen Ordnungen Dem einstweilen noch widerstand. Aber wenn dies geschah — und es geschah um so gewisser, als diese Bücher des Cassianus dem Mittelalter die rechten Handbücher der christlichen Moral wurden — so mußte es das ganze bisherige Bußwesen umgestalten. Es liegt auf der Hand, welchen unermesslichen Unterschied es macht, ob die Kirche forderte, daß man z. B. begangenen Ehebruch dem Priester beichten müsse, oder ob sie forderte, daß man die Unkeuschheit, d. h. die unreine Regung des Herzens dem Priester beichten müsse. Mit jener Forderung faßte sie den offenbaren Thatsünder an, mit dieser griff sie in die Herzenskündigung.

<sup>1)</sup> De institutis coenobiorum Lib. V–XII und *Collationes Patrum*, Coll. V.

Noch viel durchgreifender ist die Umwandlung, welche die dogmatischen Ideen auch an dem in Rede stehenden Punkte durch Gregor den Großen († 604) erleiden, der die ganze dogmatische Gesamttanschauung, wie sie sich in den vorangehenden anderthalb Jahrhunderten durch den Semipelagianismus gebildet hatte, zusammenfaßt, auf die practischen Spitzen dirigirt, und so der ganzen kirchlichen Bewegung im Mittelalter die Richtung giebt. Wir dürfen von einer Darstellung der Lehre Gregor's billig absehen, hiefür auf die fleißige Leistung Lau's<sup>1)</sup> verweisen, und nur kurz an die hier in Rede stehenden Punkte erinnern. Von seinem semipelagianischen Standpunkte aus macht Gregor an den Getauften die Forderung, daß er das Gesetz halte, und wer es nicht hält, verfällt unabwendlich der göttlichen, ewigen und zeitlichen Strafe. Schon dieser durch alle Anschauungen Gregor's und nach ihm des Mittelalters hindurchgehende gesetzliche Zug mußte dem ganzen Bußwesen eine andere Färbung geben. Nun aber hält dennoch kein Christ in diesem Leben das Gesetz; und für diese nach der Taufe begangenen Sünden giebt es dann kein anderes Mittel als die poenitentia, die nur in der Einen rechten Kirche recht geschehen kann. Diese poenitentia ist durchaus nothwendig, und muß in diesem Leben geleistet werden; wer sie bis zum Tode versagt, fährt ohne Gnade in die Verdammniß; jede Sünde, die nicht vor dem Tode gebüßt ist, ist ein peccatum irremissibile. Solche nothwendige poenitentia aber besteht in der contritio (Reue), confessio (Bekennniß vor dem Priester), und der satisfactio, die durch fromme, im Sinne mönchischer Askese fromme Werke für geheime Sünden im Geheimen, für öffentliche Sünden öffentlich geleistet werden muß. Die Satisfactio büßt durch selbstübernommene Strafen die göttliche Strafe ab, und verdient die Absolution, die nur in der rechten Kirche recht erfolgen kann, und in die Gnade Christi zurückstellt. Da aber Christus

---

<sup>1)</sup> Gregor der Gr. nach seinem Leben und seiner Lehre geschildert von G. J. Th. Lau. Lpzg., 1845.



durch sein Verdienst nur für unsere Erbschuld genug gethan, und nur von der ewigen Strafe, der schließlichen Verdammniß, aber nicht von den zeitlichen Strafen uns befreit hat, so kann dem Sünder auch die durch seine Satisfactionen gewonnene Absolution nicht weiter helfen, als daß er der ewigen Verdammniß entgeht, oder mit anderen Worten, daß seine unvergebbare Sünde in eine vergebbare verwandelt wird. Dagegen bleiben ihm die durch seine Sünden verdienten zeitlichen Strafen, und werden bis auf die letzte an ihm vollzogen, wenn nicht mehr in dieser Welt, so in dem Fegefeuer, in welches nicht die vollkommenen Heiligen aber auch nicht die bußelos in die Verdammniß fahrenden Sünder, sondern nur Diejenigen kommen, welche in diesem Leben durch Buße Vergebung der ewigen Strafe erlangt oder die von ihnen verdienten zeitlichen Strafen nicht ganz abgebußt haben. Um nun dieses verwirkte Maaß der zeitlichen Strafen noch in diesem Leben oder wenigstens so rasch als möglich abzumachen, giebt es verschiedene Mittel: Erstens man muß sich auch des an sich Erlaubten enthalten, und auch Dessen, was man mit Recht sein nennt, sich entäußern, sich durch Befolgung der „evangelischen Rathschläge“, durch Enthalttsamkeit und freiwillige Armuth, Uebers Verdienst erwerben, auf welches die zeitlichen Strafen hier und im Fegefeuer abgerechnet werden. Und in diesen freiwilligen Entfagungen, Schenkungen u. s. w. kann man nie genug thun, da es unmöglich und auch sittlich gefährlich ist seiner Seligkeit gewiß zu sein, vielmehr der Mensch nie weiß ob er völlig genug gethan hat. Zweitens können Diejenigen, welche viele solche Uebers Verdienste erwerben, also namentlich die Heiligen und die Mönche, damit stellvertretend auch Anderen aushelfen; und wer daher auf seine eigenen Satisfactionen kein völliges Vertrauen hat, wird sich der Fürbitte und stellvertretenden Hülfe solcher Reichen zu versichern haben. Endlich hilft wie für Alles so auch hiefür die Opferung des Leibes Christi in der Messe. Ja, durch die beiden letzteren Mittel kann man auch den schon Gestorbenen und im Fegefeuer Befindlichen noch helfen: Tantum ecclesiae

suae Christus largitus est virtutem, ut etiam, qui in hac carne vivunt, jam carne solutos absolvere valeant, quos vivos ligaverant<sup>1)</sup>. Credo, quia hoc tam aperte cum viventibus ac nescientibus agitur, ut cunctis haec agentibus ab nescientibus ostendatur, quia si insolubiles culpa non fuerunt, ad absolutionem prodesse etiam mortuis victima sacrae oblationis possit. Sed sciendum est, quia illis sacrae victimae mortuis prosint, qui hic vivendo obtinuerunt, ut eos etiam post mortem bona adjuvent, quae hic pro ipsis ab aliis fiunt<sup>2)</sup>. Dies sind die Grundzüge der betreffenden Anschauungen Gregor's, an denen sich Beides heraus stellt, wie sie gewisse Gedankenreihen Augustin's wieder aufnehmen, und wie sie doch dieselben ganz anders wenden. Wie sich nun aber dies Alles auf Buße, Beichte, Absolution anwendete, werden wir im Verfolge sehen. Wir haben nun zunächst zu betrachten, was sich auf dem Boden des Lebens bereitete.

Bereits Leo der Große stand mitten in jenem Brausen der Völker wie Meereswogen, in welchem Westrom zu Grunde ging. Die abendländische Kirche vom Kanal bis an das Mittelmeer und von Hispanien bis Dalmatien konnte zunächst um so weniger an weitere Entwicklungen ihres Lebens denken, als die germanischen Stämme, wenn sie das Christenthum annahmen, vorerst Arianer wurden, so daß sich in den natürlichen Zwiespalt zwischen den sieghaften rohen Stämmen und dem besiegten Culturvolk noch die Differenz der Orthodorie von der Heterodorie hineinlegte, so daß Römisch und Barbarisch, und Katholisch und Häretisch gleichbedeutende Gegensätze wurden. Sie hatte zunächst genug zu thun, ihr Dasein zu erhalten und ihre Ordnungen zu bewahren, und mußte ihre besten Kräfte verzehren, um erst die arianischen Völkerschaften zur katholischen Kirche zu bekehren, und dann sich aus der Bedrückung, Vergewaltigung und Verweltlichung wieder heraus zu arbeiten, in welche sie natürlich nach ihrer Reconciliation mit ihren rohen Besiegern noch mehr gerieth

<sup>1)</sup> Dialog. II, 36.

<sup>2)</sup> Ibid. IV, 55.

denn vordem, als sie denselben noch abgeschlossen gegenüber stand und wohl von ihnen äußerlich bedrückt aber nicht innerlich verwüstet war. In der Lösung beider Aufgaben übte zumeist Rom die Leitung, und Gregor der Große steht auf dem Wendepunkte zwischen dem Einen und dem Andern: mit ihm war die Befehrung der arianischen Germanen zum römischen Dogma so ziemlich vollbracht, und er knüpft zugleich die den ganzen Occident durchziehenden und von da ab nie und nirgend wieder ganz abreißenden Fäden an, an welchen die abendländische Kirche unter Roms Leitung von der Mitte des 8. Jahrhunderts an, nachdem sie inzwischen wie nie vorher und nachher von den in sie eingetretenen wüsten Machthabern unter die Füße getreten war, sich wieder zusammenfaßte, um kämpfend wie niemals vorher und nachher eine — Weltmacht zu werden. Da ist natürlich, daß wir in dieser Zwischenzeit von Leo dem Großen bis zur Mitte des achten Jahrhunderts in den continentalen Kirchen von innerlichem Wachsthum und reicherer Entwicklung wenig finden. Aber eben so natürlich ist, daß die Kirche, als sie mit der Mitte des achten Jahrhunderts wieder auftauchte aus dem Völkermeer, nicht ganz in derselben Gestalt wieder zum Vorschein kam, welche sie in Rom zur Zeit Leo des Großen gehabt hatte. Die colossalen Stoffmassen, welche sie inmittelfst eben durch ihre Verschüttung unter denselbigen bewältigt hatte, mußten ihr von selbst eine andere Gestalt geben: sie, die bis dahin nach der Seite ihres Lebens hin römisch gewesen war, hatte sich inmittelfst innerlich mit germanischem Wesen ausgeglichen, und was von der Mitte des achten Jahrhunderts ab vorging, war eben nichts Anderes, als daß diese innerlich bereitete Ausgleichung römischen und germanischen Wesens in die Erscheinung trat, Form gewann, und eine Macht ward. Aber was von der Mitte des achten Jahrhunderts ab wie eine siegreiche Macht über den ganzen westlichen Continent zog, entstand nicht erst da und damals; es hatte sich bereits anderswo gestaltet als ein fertiges, zu den Verhältnissen passendes System.

Anders nemlich als auf dem bisher betrachteten westlichen Continent waren die Dinge in Britannien gegangen. Durch ihre insulare Lage geschützt und den Weltbewegungen entrückt, hatte die britische Kirche schon zu den Zeiten der Römer mehr als die anderen abendländischen Kirchen in edlem Frieden leben mögen; als in den anderen Provinzen die Kirchen bereits unter dem Druck der germanischen Horden lagen, konnte sie noch durch Patrick († um 430) das Evangelium des Friedens nach Irland tragen. Dann ward sie freilich durch die Einwanderung der Angelsachsen (seit 449) auf Wales, das nördliche Nordumberland und Irland zurückgedrängt, und es bildeten sich zwischen ihr und diesen Germanen eben so schroffe Verhältnisse aus, als auf dem Continent zwischen den Römischen und den Barbaren bestanden. Aber innerhalb ihrer Grenzen unvermischt und sicher konnte sie in ihren Klöstern und Bischofsstühlen eine Stätte der Pflanzung und Pflege kirchlicher Wissenschaft und Ordnung um so mehr sein, als nach der Zertrümmerung der römischen Staatsgewalten der Haupttheil auch der bürgerlichen Gewalt ihren Bischöfen und Aebten zufiel. Nicht gerade auf den römischen aber wohl auf den altkirchlichen und altkatholischen Traditionen sich erbauend, und keineswegs von der übrigen Kirche abgeschlossen, nur nicht in ihre Stürme verschlungen, leitete sie den Strom christlichen Denkens und Lebens stille weiter durch eine Zeit, in welcher er anderswo allenthalben ein mit Felsblöcken verflüstetes Bette fand, an dem er in Schaum zerspritzte. Ja, die Zusammendrängung durch die angelsächsische Invasion zwang sie gewissermaßen zur Mission: sie vollendete die Bekehrung Irlands, und trug das Evangelium zu den Inseln und nach Schottland: und gerade hierdurch leistete sie der weiteren allgemeinen Entwicklung der Kirche nächst der Bewahrung kirchlicher Wissenschaft den zweiten Dienst. In einer Weise, die noch nicht aufgeklärt ist, stimmen die Urbewohner des westlichen Europa, die Kelten, und die Germanen in gewissen auch für die kirchliche Entwicklung wichtig gewordenen Institutionen des staatlichen und bürgerlichen Lebens überein:



man kann ungewiß sein, ob gewisse Rechtsinstitute, als Lehnwesen, das Compositionensystem im Strafrecht u. s. w. von den Kelten zu den Germanen oder von den Germanen zu den Kelten gekommen sind, und eine nähere Betrachtung gerade der Geschichte der britischen Kirche in Wales und Irland macht die erste Alternative wahrscheinlicher. Der britischen Kirche nun entstand, als sie Irland und Schottland bekehrte, nicht bloß die Aufgabe, sondern sie hatte auch in ihrer Wissenschaft die Fähigkeit, in ihrer Ruhe die Zeit, und in ihrem Verhältniß zu diesen von den Angelsachsen bedrängten und bedrohten Bevölkerungen die Macht, das Werk der Ausgleichung kirchlicher Organe mit den Sitten und Institutionen dieser Nationen anzugreifen. So bildete sich hier zuerst eine Kirchengestalt, wie sie für die keltische und damit wegen jener relativen Verwandtschaft auch für die germanische Volksthümllichkeit paßte. Darauf drangen ziemlich zu gleicher Zeit die britische Kirche von Schottland her durch Nordumberland und die römische Kirche vom Süden her über Kent durch den von Gregor dem Großen entsendeten Augustinus missionirend in die angelsächsischen Reiche ein; und als hier Briten und Römer endlich auf angelsächsischem Boden zusammenstießen, und nach langen Differenzen und Auseinandersetzungen schließlich vom Ende des siebenten Jahrhunderts an durch die allseitige Bildung und Umsicht von Männern wie Theodor von Canterbury, Wilfried, Beda, Egbert versöhnt waren, da kam hier eine weitere noch völliger Ausgleichung des Altkirchlichen, des Römischen von modernem gregorianischen Datum, und des Germanischen zu Stande. Und als nun die angelsächsische Kirche dem Beispiele der irischen Kirche folgte, welche, gleich nachdem sie sich zu Hause mit den von ihr bekehrten Nationalitäten ausgeglichen hatte, durch ihren Columban (+ 615) im Herzen der germanischen Völker des Continents missionirend aufgetreten war, als die Schüler jener Männer in langer Reihe von Wilfried bis Bonifacius jene fertigen Resultate nach Deutschland trugen, in großartig klarer Erkenntniß der Weltlage einer Seits dem

Bischof zu Rom anderer Seits den fränkischen Königen die Hand reichend, da erfolgten die über den ganzen Occident greifenden Entwicklungen des achten und neunten Jahrhunderts.

Demselben Gange, den hiernach die kirchliche Entwicklung im Allgemeinen nahm, von den Kernprovinzen des weströmischen Reichs aus über Wales und Irland nach dem angelsächsischen England und von da nach Frankreich und Alemannien, folgte nun natürlich auch die Entwicklung des Beicht- und Bußwesens. An Leo den Großen knüpft sich als nächstes Glied die Bußordnung der britisch-irischen Kirche; dann folgt die angelsächsische, welche sich durch die Missionen nach dem fränkischen Reiche überträgt, und daraus erfolgt dann die im Wesentlichen mit Innocenz dem Dritten abschließende Entwicklung des mittelalterlichen Beicht- und Bußwesens. Diesem Gange werden wir denn folgen müssen.

Bei der Verfolgung dieser Entwicklung werden uns die Pönitentialbücher den besten Anhalt geben. Bis dahin hatten nächst der Praxis einflußreicher Bischöfe, wie Cyprian's, Augustin's, Leo des Großen, die Concilien in ihren Canones die Normen für das Bußwesen festgestellt. Auch in der britisch-irländischen Kirche und ferner beschäftigen sich die Synoden mit diesem Gegenstande. Im fränkischen Reiche nahmen dann auch die königlichen Verordnungen vielfach auf das Pönitenzwesen Bezug. Nicht minder haben die Aufzeichnungen der halb alten, halb schon vom Christenthum bestimmten Volksrechte, welche in diesem Zeitraume bald von Königen bald von Geistlichen veranstaltet wurden, diese Seite des kirchlichen Strafrechts häufig berücksichtigt. Die alten einfachen Bußcanones der Kirche vor Leo dem Großen mußten sich aber unter dieser Behandlung auf unübersichtliche Weise vervielfältigen, als sie so auf ganz neue Verhältnisse angewandt wurden, und als damit die ganze Gestalt des Bußwesens sich herumwarf. Erst Innocenz der Dritte war wieder im Stande, das ganze Beicht- und Bußwesen in einige einfache Bestimmungen zusammenfassen zu können. Um nun

den Geistlichen für ihre Praxis eine Uebersicht dieser vielfältigen Bestimmungen zu gewähren, wurden vom 5. bis zum 12. Jahrhundert hin eine Reihe von sogenannten Pönitentialbüchern geschrieben, welche nächst den geltenden Bestimmungen über Buße, Beichte, Absolution, Kirchenzucht freilich oft auch andere mehr der Kirchenordnung überhaupt angehörige Stoffe, als Ehegesetze, Speiseordnungen u. s. w. in sich aufnehmen. Wasserschleben<sup>1)</sup> hat kürzlich diese Pönitentialbücher der uns für unsere Zwecke allein interessirenden abendländischen Kirchen theils ganz neu herausgegeben, theils wieder abdrucken lassen und kritisch beleuchtet; und erst diese nach vielen Seiten hin äußerst verdienstliche und lehrreiche Arbeit macht es möglich, die vor uns liegende Entwicklung genauer zu übersehen. Auch das haben erst Wasserschleben's Forschungen zur Klarheit gebracht, daß wir die nächstweitere Entwicklung des Bußwesens und das erste Pönitentialbuch nicht, wie man bisher meinte, in der angelsächsischen sondern in der britisch-irischen Kirche zu suchen haben.

Unter den acht aus der britisch-irischen Kirche herrührenden Schriftstücken, welche Wasserschleben veröffentlicht hat, findet sich nur Ein vollständiges Pönitentialbuch. Es wird dem Vinniaus, einem aus Irland gebürtigen Geistlichen der britischen Kirche, der von 450 bis in den Anfang des sechsten Jahrhunderts lebte, zugeschrieben: und nicht allein die von Wasserschleben<sup>2)</sup> ausgeführten äußeren Gründe, sondern auch der Umstand, daß sein Inhalt wirklich das vermittelnde Bindeglied zwischen dem Stande des Bußwesens zu Leo des Großen Zeit und den angelsächsischen Pönitentialbüchern einer etwas späteren Zeit bildet, sprechen entschieden für die Richtigkeit desselben. An das Pönitentiale des Vinniaus schließen sich die Canones einer angeblich von dem gleich zu

<sup>1)</sup> Die Bußordnungen der abendländischen Kirche, herausgegeben von Dr. Wasserschleben. Halle, 1851.

<sup>2)</sup> S. 10 ff.

erwähnenden Bischofe David in *Luci Victoriae* gehaltenen Synode an; und es liegt im Inhalte derselben Nichts vor, das diese Angabe zweifelhaft machte. Die anderen sechs Schriftstücke sind theils wie der dem Bischof David von *Minevia* (*St. David*) in *Wales* († 544) zugeschriebene, aber schwerlich ganz ächte *Liber Davidis*, *incerti auctoris et temporis*; theils sind sie, wie die sogenannten *Canones poenitentiales Hibernenses*, Compilationen aus solchen Stücken, die ungleich älter, aber auch entschieden aus solchen, die ungleich jünger als *Vinniaus* sind; theils enthalten sie nur entfernt Einschlagendes: das dem britischen Mönche *Gildas* († 583) zugeschriebene *Pönitentiale* enthält eine Buß- oder richtiger eine *Disciplinarordnung* für Mönche; eben so die fragmentarischen Statuten der *Synodus aquilonalis Britanniae* aus unbestimmter Zeit; die *canones Adomnani* enthalten nur Speisegesetze; die *canones Wallici* sind eine Sammlung alter Volksrechte, die auf Pönitenzwesen nur wenig und meist nur indirect Bezug nehmen. Wir werden uns daher an das *Pönentialbuch* des *Vinniaus* halten müssen, und die anderen nur aushülflich mit Vorsicht hinzuziehen dürfen.

Da sehen wir denn den alten Grundsatz, daß nur eine einmalige Kirchenbuße zu gestatten sei, völlig vergessen. Wir werden sogleich sehen, wie *Vinniaus* auch sehr geringfügige Vergehungen, ja arge Gedanken, deren sich Niemand erwehren kann, mit Buße belegt. Hiernach verstand sich die Wiederholbarkeit der Buße von selbst. Jener alte Grundsatz kommt fernerhin nicht mehr vor.

Was die dogmatischen Grundgedanken betrifft, so steht *Vinniaus* bereits im Uebergange von *Leo* zu *Gregor*. Die Vergebbarkeit aller Sünden ist ihm ausgemacht: *nullum crimen, quod non potest redimi per poenitentiam, quamdiu sumus in hoc corpore*<sup>1)</sup>. Nur hinsichtlich des Meineids ist er — ein Anklang an die alte Lehre von der Unvergebbarkeit der Verläugnung — etwas bedenklich: *vix aut non potest*

---

<sup>1)</sup> Can. 47.



redimi, sed tamen melius est poenitere et non desperare; magna est misericordia Dei<sup>1)</sup>. In diesen Worten liegt auch, daß ihm das Mittel diese Sündenvergebung zu erlangen, die poenitentia ist. Was ihm in der poenitentia das Wirksame, was ihm die Bedeutung derselben ist, zeigt die Aeußerung: in praesentia celeri medicina poenitentiae praevenire oportet poenas perpetuas in futuro, und die andere: largitas est poenitentia avaritiae, ut e contrariis contraria curet et emendet<sup>2)</sup>. Es erscheint da neben dem alten Gedanken, daß die Buße ein Besserungsmittel sei, der von Gregor vollständig ausgebildete Gedanke, daß sie eine vorgängige Abbüßung der jenseitigen Strafen sei; und Beides ist verknüpft durch den Begriff der in ihr geschehenden satisfactio. Wie ganz nothwendig oder vielmehr selbstverständlich es ihm dabei erscheint, daß der Priester diese Satisfactio auferlege, daß die Satisfactionsleistung manu sacerdotis entgegen genommen, und daß folglich auch die Sünde dem Priester gebeichtet werde, wird das Folgende zeigen. Für wie nothwendig ihm die poenitentia vor dem Priester gilt, folgt übrigens auch aus der Nothwendigkeit, welche er der Absolution in articulo mortis beilegt: Wenn, sagt der 34. Canon, ein kranker Sünder die Communion begehrt, so soll sie ihm nicht verweigert, sondern er soll recipirt werden, wenn er ein Gelübde thut; dies Gelübde hat er dann zu halten, wenn er geneset; hält er es im Genesungsfalle nicht, so fällt die Schuld auf seinen Kopf, aber wir dürfen ihm darum die communio nicht versagen: non est cessandum eripere praedam ex ore leonis vel draconis i. e. ex ore diaboli.

Hinsichtlich der Form der poenitentia schließt sich Vinniaus auf der einen Seite eng an Leo an. Wir finden die öffentliche Kirchenbuße in der Weise, wie wir sie von Alters her kennen. Wenn der 35. Canon verordnet, daß ein der Hurerei oder des Mordes schuldig gewordener Laie drei Jahre

<sup>1)</sup> Can. 22.

<sup>2)</sup> Can. 22. 28.

lang büßen, und während dieser drei Jahre seine Waffen ablegen, nur einen Stock in der Hand tragen, auch des ehelichen Umgangs sich enthalten, nach Verlauf der drei Bußjahre aber seine Redemption in *manum sacerdotis* zahlen, den Priestern ein Gastmahl geben, und auf dem Gastmahl bußfrei erklärt (*in coena consummabitur*), dann zum Abendmahl zugelassen werden und den ehelichen Umgang wieder frei haben soll — so sind die hier der Buße wie der Absolution zugegebenen Nebenumstände nur gedenkbar bei einer öffentlichen Buße. Daß die britisch-irische Kirche die öffentliche Kirchenbuße hatte, erhellt übrigens auch aus anderen Documenten: Ein Canon einer von Patrick († um 430) gehaltenen Synode<sup>1)</sup> lautet: *Christianus qui occiderit aut fornicationem fecerit aut more gentilium ad haruspicem meaverit, per singula crimina annum poenitentiae agat, impleto cum testibus veniat anno poenitentiae, et postea resolvetur a sacerdote.* Ein anderer Canon eines anderen ebenfalls von Patrick gehaltenen Concils<sup>2)</sup> verordnet, daß, wenn ein Cleriker vom *Ostarius* bis zum Presbyter aufwärts keine Tonsur, und wenn sein Weib keinen Schleier trägt, Beide *a laicis contemnantur, et ab ecclesia separentur.* Der im Vergleich mit den alten Canones ungemein niedrige Anfsatz von nur Einem Jahr der Buße in dem ersterwähnten Canon ist daher zu erklären, daß Patrick nicht vermochte, den von ihm massenhaft Neubefehrten die Kirchenbuße in größerer Strenge aufzulegen. Wir werden von solcher Nachsicht noch weitere und größere Beispiele finden. Im Uebrigen zeigt nicht allein die Zählung der mit Buße zu belegenden Vergehungen — es werden die alten von jeher durch öffentliche Buße zu delirenden crimina, Mord, Unzucht und Abfall zum Götzendienst genannt — sondern auch die ganze Wortfassung der Canones, daß wir das Bußinstitut in seiner alten Form, als öffentliche Kirchenbuße vor uns haben.

<sup>1)</sup> Synod. I. S. Patricii cap. 14. bei Bruns, *Canones apost. et concil. T. II. p. 302.*

<sup>2)</sup> Wilkins *Concill. Magnae Britanniae et Hiberniae*, I, 2.

Daneben erscheint nun aber, und zwar in größter Ausdehnung, beim Vinniaus die Privatbuße. Wenn ein Cleriker sich zu Einem Male und so daß es nicht unter die Leute kommt, Hurerei zu Schulden kommen läßt, soll er Ein Jahr bei Wasser und Brod in zugemessenen Rationen (*per mensuras*) Pönitenz leisten, dann weitere zwei Jahre sich des Weins und des Fleisches enthalten, aber seinen clericalen Dienst nicht verlieren, denn, heißt es ausdrücklich, *dicimus, in absconso absolvi esse (posse?) peccata per poenitentiam et per studium diligentius cordis et corporis*<sup>1)</sup>. Und daß die Privatbuße nicht allein, wie nach diesem Canon allerdings, bei Clerikern eintreten soll, sondern auch bei Laien, ergiebt sich sowohl aus der Beschaffenheit vieler der geforderten Bußen, die nur in Fasten bestehen, als auch aus der Kürze mancher Bußfristen. Es werden Bußzeiten von nur 7 Tagen gefordert, wobei eine Deffentlichkeit der Buße nicht denkbar ist. Uebrigens versteht sich von selbst, daß auch während der Dauer der Privatbuße der Zutritt zur Communion nicht gestattet war. Ganz allgemein und noch ganz unbeschränkt sagt der letzte Canon: *non intrandum ad altare, donec poenitentia expleatur*.

Hinsichtlich der Anwendung nun aber der öffentlichen wie der Privatbuße geht Vinniaus weit über Leo den Großen hinaus. Wenn Leo die Privatbuße einführte und damit das alte Bußsystem durchbrach, so hielt er dabei doch die alten Unterscheidungen von leichten und schweren, öffentlichen und heimlichen Sünden fest, und wies danach der Privatbuße ihre Stelle so an, daß mit ihr die heimlichen schweren und die öffentlichen minder schweren Vergehungen zu belegen seien. Vinniaus entfernt sich von diesen alten Unterscheidungen bereits sehr weit. Um aber diesen Gegenstand näher erörtern zu können, müssen wir unsere Aufmerksamkeit zuvor auf einen anderen Umstand richten.

Leo der Große hatte den alten Grundsatz, daß ein Cleriker, wenn er der Kirchenbuße verfiel, vor Antretung der-

<sup>1)</sup> Can. 10.

selben sein Amt aufgeben mußte, aufgehoben und die Cleriker, damit sie nicht bloß gestellt würden, in Privatbuße zu nehmen, dann aber im Amte zu belassen verordnet. Dann aber ver= nothwendigten sich für Cleriker besondere Bußbestimmungen um so mehr, als man doch einen Cleriker durch dasselbe Ver= gehen schwerer als einen Laien verschuldet achtete. Binniaus nun und nach ihm alle Bußgesetze treten in so weit wenigstens in den Grundsatz Leo's ein, daß sie für die Cleriker die Privatbuße frei lassen, und dieselben nur wegen ganz besonderer Vergehungen, nicht aber wegen erlittener oder zu erleidender Buße des Amtes entheben. Es war dies auch völlig unmöglich, seitdem man progressiv immer mehrere und geringere Ver= gehungen der Buße unterwarf. So handeln nun aber auch Binniaus und nach ihm alle Bußcanones in getrennten Capiteln oder Paragraphen von den Vergehungen und Bußen der Cleriker und von denen der Laien; nur ausnahmsweise bei ganz schweren Vergehungen, z. B. Meineid, und wieder bei ganz leichten galten die Bestimmungen gleichmäßig für Cleriker und für Laien.

Ueberblicken wir nun hiernach zunächst, welche Ver= gehungen Binniaus an Clerikern mit Buße belegt, so finden wir zuvörderst die altbekannten schweren Sünden, Mord, Hurerei, Gögendienst, Geiz, Blasphemie wieder. Das Wenige, was in seinem Pönitientiale von systematischer Anordnung zu finden ist, führt sich auch auf diese alte Aufzählung der schweren Sünden zurück. In so fern lehnt sich also Binniaus an die frühere Geschichte an. Aber erstens sind nun diese Hauptsünden nach ihren concreten Erscheinungen specificirt: Nicht bloß der Mord, sondern auch Schlägerei und Blut= vergießen — nicht bloß Unzucht und Ehebruch im Allgemeinen, sondern auch die einzelnen Fälle, wenn Unzucht eines Clerikers bekannt, oder nicht bekannt geworden ist, wenn er in Unehren ein Kind erzeugt, wenn er dasselbe überdem getödtet, wenn er eines Weibes im Herzen begehrt, wenn er ein vertrauliches Verhältniß mit einem solchen gehabt, wenn er es bis zum Küffen getrieben, wenn er einen verfehlten Versuch zur Unzucht



gemacht hat — nicht bloß Gözendienst, sondern verschiedene Arten von aus dem nationalen Aberglauben sich ergebender Hexerei — nicht bloß Blasphemie, sondern auch Fluchen und Schwören und Meineid — nicht bloß Geiz, sondern namentlich Diebstahl und Vergreifung am Kirchen- und Klostergut — werden der Buße unterstellt. Es liegt hierin einmal Rücksichtnahme auf gegebene Nationalzustände und Nationalfehler. Aber es liegt auch das Wichtige darin, was wir bemerken müssen, daß hier Vergehungen, welche die alte Kirche niemals zu den schweren gerechnet haben würde, ja daß bloße, nicht zur That gewordene Gedankenfünden der Buße unterworfen werden. Das finden wir sogar noch weiter bestätigt. Denn zweitens werden nun auch geradezu solche leichte Vergehungen mit Buße belegt, welche sich den schweren Sünden der alten Kirche gar nicht einmal unterordnen lassen. Z. B. wenn es im 52. Canon heißt: *Si quis creaturam vel benedictionem Dei perdidit* (wenn Einer mit Gottes Gaben, z. B. dem lieben Brode, nicht sorgsam umgegangen ist), *septem dies poeniteat*. Drittens, und das ist das Bedeutendste, finden wir im 28. und 29. Canon bereits die Wurzelsünden des Johannes Cassianus (s. oben S. 128) in ziemlich vollständiger Zählung der Buße unterworfen: *Si quis clericus*, heißt es, *avarus aut iracundus aut invidus aut detractatus aut tristis aut cupidus, magna sunt peccata haec et capitalia et occidunt animam et demergunt ad profundum inferni*. Es sind also diese Wurzelsünden zunächst neben die bisherigen crimina, magna et capitalia et mortalia peccata gestellt. Dem ganz angemessen ziehen dann auch die Canones 1—4 den bloßen, gleich bereuten bösen Gedanken, den auf böse That sinnenden aber nicht zum Entschluß kommenden Gedanken, den bösen aber nicht zur Ausführung kommenden Vorsatz, und die in Uebereilung geschehenden Wortsünden, unter die Pönitenz. Es liegt ohne Ausführung zu Tage, daß hiemit das ganze alte Bußsystem aufgegeben war: Es handelte sich nicht mehr darum, zwischen den Sünden je nach ihrer Gefährlichkeit für das Gemeindeleben einen Unterschied zu machen, und sie nach

dem Maasß des durch sie entstehenden Aergernisses zur Buße zu ziehen, sondern es handelte sich darum, alle Sünden ohne Unterschied zur Buße zu ziehen und nur zwischen den verschiedenen Sünden zuzumessenden Bußen und Satisfactionen Unterschiede zu machen. Jedoch dürfen wir nicht vergessen, daß dies zunächst nur von den Clerikern gilt.

Vergleichen wir nemlich hiemit, welche Vergehungen Binniaus bei Laien zur Buße zieht, so finden wir hier zwar vor allen Dingen die bekannten schweren Sünden wieder: Mord, Unzucht, Ehebruch, Zauberei, Meineid. Aber beim Specificiren der darin enthaltenen einzelnen Vergehungen wird so verfahren: Nur hinsichtlich des Mordes und der Zauberei und des Meineids wird hier eben so wie bei den Clerikern specificirt. Zum Kapitel des Ehebruchs und der Hurerei dagegen wird im Besonderen nur der Fälle gedacht, wenn ein Ehemann neben seiner Frau noch seine Leibeigene zur Concubine nimmt, und wenn ein Laie mit einer Nonne Unzucht treibt. Hier wird also nur in dem Einen Falle zur Stellung einer leichteren Sünde unter Kirchenbuße vorgeschritten, daß Jemand in einer Schlägerei Blut vergießt. Dies ließ sich aber zur Kirchenbuße ziehen, weil, wie wir bald sehen werden, auch nach den Volksrechten vergossenes Blut und Körperverletzung gebüßt werden mußten. Sodann wird allerdings wie bei den Clerikern das *perdere creaturam vel benedictionem Dei* zur Kirchenbuße gezogen, aber wie wir gesehen, mit einem sehr geringen Bußsatz von 7 Tagen. Nicht minder gelten die die bösen Gedanken und Vorsätze und die Wortsünden betreffenden Canones 1—4 für die Laien wie für die Cleriker. Dagegen werden die die Wurzelsünden des Johannes Cassianus zur Buße ziehenden Canones 28. und 29. ausdrücklich nur auf die Cleriker und nicht auf die Laien erstreckt. Endlich werden außerdem die Laien unter Kirchenbuße gestellt, wenn sie mit Clerikern Streit anfangen, und wenn sie ihre Kinder zur Taufe zu bringen unterlassen. Was später in großartigem Maßstabe durchgeführt ward, daß man Contraventionen gegen die kirchliche Ordnung der Kirchen-

Buße unterwarf, erscheint hier in seinen Anfängen. Wir sehen also, daß allerdings auch hinsichtlich der Laien die alte Ordnung verlassen ward, daß auch sie wegen leichter Vergehen, ja wegen Gedankenfünden der Buße unterworfen wurden, aber noch sehr vorsichtig und in weit geringerem Umfange als die Cleriker.

Damit war also der Anfang gemacht, die Ausdehnung des Bußwesens auf alle Sünden, die in der Theorie schon gelegen hatte, practisch in's Werk zu richten. Wie rasch das ging, zeigen uns die andern von Wassersleben mitgetheilten, aus der späteren Zeit der britischen Kirche nach Vinniaus herrührenden Documente. Man nahm dabei den Weg, den wir schon im Obigen betreten sahen: daß man erst den Clerus den neuen Ordnungen unterwarf, und dann dieselben successive auch auf die Laien anwendete. Aber auch die Weltgeistlichkeit stand dabei erst in zweiter Linie: Zuerst wurden die nach dem neuen Princip gestalteten Bußordnungen in den Klöstern, deren Natur eine strenge Disciplin so vernothwendigte wie erleichterte, ausgebildet, und dann von den Mönchen auf den Sæcularclerus, und von diesem wieder auf die Laien mit den nöthigen Modificationen übertragen. Das dem britischen Mönche Gildas († 583) zugeschriebene Pönitentiale ist eine solche Bußordnung für Mönche. Es mag dasselbe vielleicht spätere Zusätze erfahren haben, denn es enthält schon die bisher unerhörte und, wie wir gesehen haben, auch bei Vinniaus noch nicht vorkommende Vorschrift: daß einem mit dreijähriger Pönitenz Belegten schon nach anderthalb Jahren, also vor vollbrachter Buße die Absolution ertheilt und das Abendmahl gereicht werden solle, damit er nicht in Verzweiflung gerathe. *Post annum et dimidium*, heißt es, *eucharistiam sumat et ad pacem veniat, psalmos cum fratribus canat, ne penitus anima tanto tempore coelestis medicinae intereat*. Diese neue Einrichtung erscheint allerdings in der angelsächsischen Kirche gleich von Anfang, schon bei Theodor von Canterbury († 690), und dann allenthalben, bis dann noch einen Schritt weiter gegangen und die Absolution gleich

nach der Beichte vor Antretung der Buße ertheilt wird; doch möchte zweifelhaft sein, ob jene Praxis schon zu Gildas Zeit in der britischen Kirche entstanden, und ob nicht vielmehr die betreffende Aeußerung in seinem Pönitientiale ein späterer Zusatz ist. Jedenfalls aber wollen wir uns merken, daß auch diese mit der späteren Gestalt des Bußwesens im Mittelalter eng verwachsene Einrichtung sich bereits in der irisch-britischen Kirche vorbildet. — Das Pönitientiale des Gildas nun vermehrt den Katalog der Vergehungen im Vergleich zum Vinniaus um ein Bedeutendes. Das Register der fleischlichen Sünden wird um Sodomiterei, Onanie, und Pollution während des Schlafs vermehrt. Das Erbrechen, selbst wenn es durch Körperschwäche veranlaßt wird, muß gebüßt werden. Eben so die reinen Ordnungsfehler: wenn ein Mönch aufgetragene Arbeit versäumt oder vergißt, zu den Gottesdiensten nicht pünktlich erscheint, gegen Verweise von Seiten seiner Oberen sich widerspenstig zeigt, Utensilien zerbricht, die von ihm bemerkten Vergehungen anderer Mönche dem Abt nicht denunciirt. Mehr sittlichen Grund hat es, wenn der Mönch, der so trunken zum Horensingen kommt, daß er nicht singen kann, mit Buße belegt wird. Ganz neue Klassen von Sünden erscheinen darin, daß mit Buße belegt wird, wer das genossene Sacrament wieder ausbricht, selbst wenn es in krankem Zustande geschieht; ferner wer von den Abendmahlsselementen etwas verliert, oder verschüttet; wer sich im Abhalten der Liturgie verspricht: und daß mit Buße bedroht wird, wer Ersticktes, darin das Blut geblieben (*morticinam*, Aas) ißt. Dies wenden nun die fragmentarischen Statuten der Synodus *aquilonalis Britanniae*, die sich auf Mönche und Säkulargeistliche, und der *Liber Davidis*, dessen *Canones* sich fast ausnahmslos auf Säkulargeistliche beziehen, auf die Letzteren an. Die nur in dem mönchischen Zusammenleben vorkommenden bloßen Ordnungsfehler werden nicht erwähnt, und auch das Erbrechen nicht. Aber die Fleischesünden erscheinen in denselben Specificationen, es kommt sogar die Bestialität und der Incest hinzu; und das Kapitel von der Trunkenheit wird



sogar näher specificirt, und zwar so, daß in dem Bußsage Unterschied gemacht wird, je nachdem Einer sich per contemptum oder per negligentiam oder per ignorantiam berauscht hat; auch des Verführens zum Trinken wird gedacht. Auch die Vergehungen am Sacrament kehren wieder: Der Geistliche, der vor der Verwaltung des Sacraments Spirituosa trinkt, der die Abendmahlsselemente stiehlt, soll büßen. Dies Alles aber wenden dann wieder die Canones der Synode zu Luci Victoriae und das erste Capitel der Canones poenitentiales hibernenses auf die Laien an. Und wir können da sehr genau die Fortschritte beobachten. Die Synodus Luci Victoriae, die vor 544 fällt, geht nur in so fern über Binniaus hinaus, daß sie die schweren Sünden mehr specificirt: sie erwähnt Diebstahl, Mord, Ehebruch, Meineid, Verführung zum Meineid, Incest, Bestialität, Sodomiterei, Onanie und andere unnatürliche Wollust, und Landesverrath (Verrath der Christen an die Barbaren: qui praebent ducatum barbaris). Aber in dem Unterstellten leichter Vergehungen unter Kirchenbuße erreicht sie den Binniaus noch nicht; das Aeußerste, was sie in dieser Beziehung thut, ist, daß sie nicht bloß den Mörder sondern auch den Todtschläger, und nicht bloß den Meineidigen sondern auch Den, der verführt und unwissend falsch schwört, der Kirchenbuße unterwirft; worin sie der Volksanschauung und den Volksrechten folgt. Ganz anders dagegen das erste Capitel der Canones poenitentiales hibernenses, das gewiß um ein Jahrhundert jünger ist. Hier werden nicht allein zu den uns schon bekannten schweren Vergehungen noch die Kezerei und das Abtreiben der Frucht hinzugefügt; hier erscheinen nicht allein die schon nach Binniaus auch bei Laien mit Kirchenstrafen belegten leichteren Vergehungen als Schlägerei, Blutvergießen u. s. w. wieder; sondern es werden auch das Heirathen in zu naher Verwandtschaft, die Uebertretung der Speisegesetze (Genuß von Blut, Ersticktem u. s. w.), das Mitmachen aus dem Heidenthum herrührender Beerdigungsgebräuche unter Buße gestellt.

Aber bei diesen Sündenverzeichnissen der irisch=britischen Pönitentialbücher kommt nicht allein das in Betracht, daß sie überhaupt leichte Sünden unter Kirchenbuße stellen, sondern auch das, daß sie gerade gewisse Classen von Sünden, als Zauberei und Aberglauben, Böllerei und Trunkenheit, Uebertretung der Eheverbote, Contraventionen gegen äußerliche kirchliche Ordnungen, Uebertretung der Speiseverbote, bedenken und nicht selten schwerer bedrohen, als andere Vergehungen, deren sittliche Verschuldung viel größer erscheint. Es muß z. B. auffallen, wenn Gildas den trunkenen Mönch mit Entziehung des Abendessens, aber Den, der ohne es zu wissen das Fleisch von Ersticktem ißt, mit 40tägigem Fasten belegt. Und die irisch=britischen Bußordnungen zeigen dies nur in seinen Anfängen; in den angelsächsischen, fränkischen u. s. w. erscheint es in immer vollerer Ausbildung. Wenn Jene einzelne abergläubische Vornahmen verbieten, so handeln in Diesen ganze Capitel von den *superstitionibus et incantationibus ethnicis*; wenn Jene den Priester, der vor zu haltendem Gottesdienst *Spirituosa* trinkt, und den trunkenen oder vomirenden Mönch büßen lassen, so haben Diese ausführliche Capitel de *crapula et ebrietate* mit ekelhaftester Specialisirung; wenn Jene sich begnügen, den in zu naher Verwandtschaft Heirathenden unter Buße zu stellen, so haben diese die speciellsten Bestimmungen über verbotene Grade und Ehescheidung, und stellen jede Contravention unter schwere Buße; wenn Jene den Priester, der mit den Abendmahls=elementen nachlässig umgeht, und den Laien, der sein Kind nicht zur Taufe bringt, unter Kirchenbuße stellen, so thun Diese Dasselbe gegen jeden Uebertreter jeder, auch der äußerlichsten kirchlichen Ordnung, z. B. gegen den Zehnten=verweigerer; das Capitel de *discretionem ciborum* wird ins Feinste ausgebildet. Man muß hier auf der einen Seite, um gegen die Kirche gerecht zu sein, bedenken, daß sie eben Barbaren, und zwar nicht ein sittenreines, idealisches, mit prälapsarischer *justitia originalis* geschmücktes Naturvolk, sondern recht sittlich aufgelöste, selbst in den heidnischen Grundlagen

ihres Lebens völlig erschütterte Barbarenhorden nicht allmählig, sondern massenweise bekehrte, und an denselben auch die Aufgabe der Sittigung und Bildung, nicht bloß wie an den Griechen und Römern die der Bekerung zu erfüllen hatte. Hält man dieß fest, so erklärt sich nicht bloß, daß sie es in dem Capitel de crapula et ebrietate so ernst und speciell nahm, und daß sie den in der Form von Volksaberglauben aller Art sich erhaltenden Resten des Heidenthums den Krieg machte, sondern auch das Andere. Als die Kirche Christi aus dem Volk der Erwählung in das römische Reich übertrat, fand sie im römischen Rechte hinsichtlich der verbotenen Grade und der Ehescheidung Bestimmungen vor, die denen des mosaischen Gesetzes im Wesentlichen conform waren, und es kam dieser Punkt hier kaum zur Sprache. Ganz anders stand es an diesem Punkte zu der Zeit der Occupationen mit den Germanen; und die ganze Geschichte der damaligen Zeit zeigt uns, daß die Kirche allerdings in der Nothwendigkeit war, ihren ganzen Ernst und alle ihre Macht zusammen zu nehmen, um hier christliche Zucht, Sitte und Enthaltung durchzuführen und aufrecht zu erhalten. Es war ein eigenthümliches Verfahren, wenn die Kirche ihre Güter und Einkünfte und Gerechtsame dadurch schützte, daß sie die sich an denselben Bergreifenden so behandelte, wie die alte Kirche reuige und Gnade suchende Todsünder behandelt hatte; aber, kann man fragen, was sollte die Kirche, die das Bewußtsein in sich trug, daß sie der damaligen Welt zu ihrer irdischen Wohlfahrt wie zum Seelenheil nothwendig sei, und die doch mit ihrer Selbsterhaltung ganz auf sich angewiesen war, zu ihrer selbst Vertheidigung gegen ein dem Schwerte mehr als dem Recht und der Sitte vertrauendes Geschlecht anders machen als den Ordnungsfeind büßen lassen, oder, wenn er nicht büßen wollte, ihn von ihren Segnungen ausschließen, d. h. bannen. Am schwersten ist den Speisegesetzen ein entschuldigender Gesichtspunkt abzugewinnen. Man nahm den Ausspruch des Apostelconcils Ap. 15, 20. auf, ging sogar von da auf die levitischen Speisegesetze zurück, und bildete

so, unter Rücksicht auf das Landes- und Volksthümliche die feinsten Bestimmungen über Rein und Unrein, Erlaubt und Unerlaubt im Essen und Trinken aus. Man verbot den Genuß des Fleisches derjenigen Thiere, welche den Volksgöttern heilig oder bei den Opfern für dieselben verwendet waren, z. B. des Pferdes, des Storches, weil ihr Genuß als Genuß von Gögenopferfleisch galt. Man verbot das Fleisch von Ersticktem, und das Trinken des Bluts überhaupt. Man verbot das Fleisch solcher Thiere, die sich von Aas, von in seinem Blut gestorbenem Fleisch (*morticina*) nähren; ein Schwein, das Aas gefressen hat, soll man erst wieder mager werden lassen, ehe man es schlachtet und ißt. Aber nun geht es noch weiter: Flüssigkeiten, in welchen ein Thier ersoffen, also erstickt ist, soll man nicht trinken; ein Brunnen, in welchem Solches geschehen, soll erst durch Ausschöpfen und Ausgraben gereinigt werden. Noch weiter: Wasser, aus welchem Aas fressende Thiere, z. B. Schwein, Rabe, Adler, getrunken haben, soll man nicht trinken u. s. w. Die von Wasserscheben mitgetheilten Canones Addamnari (*Adomnani*?) enthalten bereits diese Bestimmungen und bezeugen, daß sie auch schon in der irisch-britischen Kirche galten. Und das Alles wird mit zum Theil sehr hohen Bußen belegt. Hier kann man zur Rechtfertigung der Kirche nur sagen, einer Seits, daß es dabei zum Theil, wie bei dem Verbot des Genusses der heiligen Thiere, den Widerstand gegen das Heidenthum, und anderer Seits daß es im Uebrigen die Gewöhnung an Zucht galt. Aber so sehr man auch den die Kirche hiebei leitenden Motiven Gerechtigkeit widerfahren lassen mag, so darf man doch nicht übersehen, wie sehr bedenklich das Verfahren nach zwei Seiten hin war. Erstens wurde dabei im Allgemeinen der evangelische Gesichtspunkt über dem gesetzlichen, ja der geistliche über dem rein weltlichen verloren. Wenn Weigerung des Zehnten wie eine von Gott scheidende Sünde behandelt wurde, hatte die Kirche nicht mehr die Erlösung der Menschenseelen im Auge, ja verwirrte die sittlichen Begriffe. Zweitens war es gefährlich, daß gerade



zu dem Mittel der Pönitenz gegriffen ward. Wenn ein Mensch unter Pönitenz gestellt ward, weil er Bier getrunken, in welchem eine Maus erstickt war, so war die Kirchenbuße nicht mehr Kirchenbuße, sondern eine von einem sehr eigensinnigen Zuchtmeister auferlegte Disciplinarstrafe. Auch von hier aus nahm die Pönitenz je mehr und mehr den Charakter einer Disciplinarstrafe an.

Zu demselben Resultate kommen wir, wenn wir nun, zu unserem Vinniaus zurückkehrend, weiter die Strafen oder richtiger die Büssungen ansehen, welche hier auferlegt werden. Auch hier müssen wir unterscheiden, was die Mönche und Cleriker, und was die Laien angeht. Es findet hier das nemliche Verhältniß wie bei den Vergehungen statt: Wie den Geistlichen Manches als Vergehen angerechnet wird, was den Laien wenigstens für damals noch nicht als solches angerechnet wird, so werden auch den Geistlichen für die nemlichen Vergehungen weit schwerere Bußen auferlegt. Vinniaus sagt uns auch den Grund: *quia laicus homo saeculi hujus est et culpa levior in hoc mundo et praemium minus in futuro*. Dieser Unterschied wird auch später nie ganz aufgegeben.

Indessen machen wir die Bemerkung, daß die Bußen nach und nach, namentlich bei den Laien, erschwert werden. Wir sahen, daß Patricius die Unzucht und den Mord mit nur einjähriger Buße belegt. Vinniaus nimmt schon wegen Mordes den Cleriker in zehnjährige, den Laien in dreijährige Buße; der Liber Dividis stellt wegen Mordes den Bischof unter dreizehnjährige, den Presbyter unter siebenjährige, den Laien unter dreijährige Buße; die spätern Canones Hibernenses endlich stellen den Laien wegen Mordes unter siebenjährige Buße, für Geistliche haben sie keine Bestimmungen. Wegen einfacher Unzucht stellen Vinniaus den Cleriker unter siebenjährige, den Laien unter dreijährige; der Liber Davidis den Bischof unter dreizehnjährige, den Presbyter unter siebenjährige, den Laien unter dreijährige; die nur auf Geistliche bezügliche Synodus aquilonalis den Bischof unter sieben-, den Presbyter unter sechsjährige, aber so daß die ersten Jahre in

klosterlicher Haft zugebracht werden; Gildas, der nur von Geistlichen handelt, den Presbyter unter dreijährige, aber durch wahrhaft entsetzliche Peinigungen erschwerte; die Canones Hibernenses endlich den Laien unter siebenjährige Haft. Hieraus entnehmen wir Dreierlei: Erstens, daß die Schwere der Buße nicht immer bloß durch die Ausdehnung der Bußzeit, sondern auch durch die intensive Steigerung der Büßungen, Haft, schärferes Fasten u. s. w. hervorgebracht wird. Zweitens, daß man gleich nach der Befehung im Verhältniß zu den vieljährigen Bußen der alten Kirche auf sehr geringe Bußen herunterging, dann aber im Laufe der Zeit die Bußen sehr verschärfte. Drittens, daß man die schweren Bußsätze für die Cleriker successive auf die Laien übertrug. Indessen müssen wir zu den beiden letzten Punkten hinzunehmen, was wir gleich weiter nachweisen werden: daß diese Erschwerung der Bußen durch die parallele Einführung des Redemtionensystems erkauft wurde, durch welches die Bußen je länger je mehr, wenigstens als Pönitenzen genommen, ganz illusorisch wurden.

Wie müssen nemlich jetzt die Arten der auferlegten Bußen näher ins Auge fassen. Wir haben schon vorbemerkt, daß die irisch-britische Kirche sowohl die öffentliche als die Privatbuße hatte. Noch die Canones Hibernenses haben die öffentliche Buße: es wird Cap. I. can. 12. Derjenige, der Blut oder Urin trinkt, mit einer Buße von 7½ Jahren belegt und ausdrücklich hervorgehoben, daß die Absolution öffentlich *impositione manus episcopi* geschehen müsse. Aber dieselben Canones Hibernenses führen Cap. II. can. 4. die öffentliche Buße, die *confessio peccatorum coram sacerdote et plebe* als eines der Mittel auf, durch welches man eine lange Bußzeit ablösen kann. Daraus ergibt sich, daß die öffentliche Buße von der Privatbuße verdrängt ward; die Privatbuße wurde — wie es auch nicht anders sein konnte, seit man die ganze Masse selbst der leichten Vergehungen zur Buße zog — die eigentliche Form der Kirchenbuße, und die öffentliche Buße erschien je länger je mehr nur als ein Ver-

schärfungsmittel, durch welches man die Unbequemlichkeiten einer vieljährigen Privatbuße ablöste. Die öffentliche Buße behielt natürlich ihre alten Formen, wenn ihr auch Zugaben, wie Landesverweisung, Haarabschneiden u. s. w. gegeben wurden. Dagegen werden wir nun sehen müssen, welche Büssungen in der Privatbuße zur Anwendung kamen.

Die Grundbestandtheile der Buße sind von Alters her und bleiben, bei Laien wie bei Geistlichen, Gebet, Fasten, und Almosen. Aber dies wird nun in System gebracht, und durch mancherlei Zuthat verschärft. Das Gebet erscheint bei Binniaus noch nicht formulirt; der Liber Davidis aber und Gildas lassen die Geistlichen eine zugemessene Zahl von Psalmen und von Horen singen; und die Canones Hibernenses übertragen dies auch auf die Laien, und fügen eine bemessene Zahl von Kniebeugungen und von Ausstreckungen der Hände zum Himmel hinzu. Das Fasten erscheint bei Binniaus in den zwei Abstufungen des Fastens bei Wasser und Brod in zugemessener Quantität, und der Enthaltung bloß von Wein und Fleisch, so daß die ersten Wochen oder Jahre der Buße bei Wasser und Brod gefastet, die übrige Zeit aber nur Wein- und Fleischgenuß vermieden werden soll. Dies wird später in den Klöstern weiter ausgebildet dahin, daß sehr genaue Speiseordnungen entworfen werden, daß für die kirchlichen Freudentage und Zeiten, die Sonntage, die Quinquagesima, Etwas von der Härte nachgelassen, dagegen für andere Zeiten wieder Verschärfung (sogenannte *superpositiones*, nemlich z. B. so, daß an fünf Tagen der Woche nur Eine Mahlzeit genommen, aber an zweien Tagen gar nichts gegessen wurde) geboten wird. Wir geben als Probe den ersten Canon des Gildas: *Presbyter aut diaconus faciens fornicationem naturalem sive sodomitam, praelato ante monachi voto, tribus annis poeniteat; veniam omni hora roget, superpositionem faciat in unaquaque hebdomada, exceptis quinquaginta diebus postpassionem; pane sine mensura et ferculo aliquatenus butiro impignato die dominico, ceteris vero diebus paxmati panis mensura et miso parvum impignato, horti oleribus, ovis paucis, britannico formello utatur, himina*

romana lactis pro fragilitate corporis istius aevi, tenuclae vero vel balthutae lactis sextario romano sitis gratia, et aquae talimpulo, si operarius est; lectum non multo foeno instructum habet; per tres quadregimas superaddat aliquid, prout virtus ejus admiserit; semper ex intimo corde desleat culpam suam, obedientiam prae omnibus libentissime excipiat. Dem Fasten wird dann auch, wie schon diese Stelle zeigt, ein hartes Lager hinzugefügt. Auch dies wird in System gebracht. Der Liber Davidis sagt darüber: Primo anno super terram, secundo lapidi caput imponendum, tertio super axem jaceat. Auch diese ausgebildeten Fastenbestimmungen werden dann vom Liber Davidis und den Canones Hibernenses auf die Laien übertragen, jedoch, wie wir später sehen werden, im Zusammenhange mit den Redemtionen. Das Almosenwesen tritt schon bei Binniaus in einer von der altkirchlichen ganz abweichenden Weise auf, die wir erst unten besprechen können.

Dem Gebet, Fasten und Almosen wird nun aber zuvörderst bei Geistlichen noch Manches hinzugehan. Zuerst Geldentschädigung, Gelderstattungen, Geldstrafen, von denen wir erst unten reden können. Dazu kommen, namentlich bei Mönchen, Ordnungsstrafen: halbe Ration, coenae privetur, multa increpatio. Ferner asketische Exercitien: Nachts einige Stunden stehend beten. Sodann: Einsperrung in ein Kloster; nach den Statuten der Synodus aquilonalis muß der Cleriker jede Buße, eingesperrt in ein Kloster, so verbüßen, daß er die ersten Jahre in ordentlicher Haft, die späteren allerdings unter den Mönchen aber als Büßender zubringt. Ja, es geht bis zu körperlicher Züchtigung. Schon bei Johannes Cassianus<sup>1)</sup> kommt es vor, daß von den Aebten gegen Mönche Prügelstrafe angewendet wird. Darauf geben die Concilien<sup>2)</sup> den Bischöfen das Recht, dieselbe auch bei niederen Clerikern in Anwendung zu bringen. Binniaus nun läßt den Cleriker, der Betrug am Kirchengut verübt hat, ebenfalls mit Ruthen

<sup>1)</sup> Collat. II, 16.

<sup>2)</sup> Conc. Agathense anni 506. can. 41. Epaon. a. 517. c. 15. Matic. I. a. 581. c. 8.



streichen, aber allerdings doch nur, wenn er nicht Buße leisten will, so daß er dann zugleich auch excommunicirt und aus dem Lande gejagt wird. Sehr häufig kommt auch Landesverweisung, theils für die Bußzeit, theils lebenslängliche, vor. Sie wird bei schweren, ruchtbar gewordenen Vergehungen der Cleriker, z. B. Incest, angewendet wegen des Aergernisses, das sie gegeben; sie kommt ferner vor, wenn ein Cleriker einen Mord begangen hat, um ihn gegen die Blutrache sicher zu stellen; sie kommt aber auch als bloße Verschärfung der Buße, als Strafe vor. Besondere Aufmerksamkeit verdient endlich das Verhältniß des büßenden Clerikers zu seinem Amt: Nach Binniaus kann ein Cleriker, während er selbst für schwerere Vergehungen z. B. Unzucht büßt, wenn sie nur nicht ruchtbar geworden sind, sein Amt fortführen; und selbst der schwersten Verbrechen z. B. der Ermordung seines unehelich erzeugten Kindes schuldig geworden, kann er nach vollbrachter Bußzeit nach dem Urtheil seines Bischofs wieder in sein Amt eingesetzt werden. Nur das bleibt ungewiß, ob Binniaus auch demjenigen Cleriker, der einen ihm fremden Menschen ermordet hat, frei läßt, nach den vollbrachten zehn Bußjahren wieder in sein Amt einzutreten. Dagegen sagt der Liber Davidis von dem Anfang der Buße eines Clerikers: *Hinc autem presbytero offerre sacrificium vel diacono tenere calicem non licet, aut in sublimiorem gradum ascendere.* Man wurde also auch auf diesem Punkte mit der Zeit wieder strenger.

Bei den Laien nun waren die Zugaben, wie es in der Natur der Sache liegt, zum Theil andere. Außer zu erlegenden Geldbußen, von denen nachher die Rede sein wird, fordert Binniaus bei Männern, sobald sie schwererer Kirchenbuße unterworfen werden, die Entwaffnung: *inermis existat nisi virgam tantum in manu ejus.* Die Synode von *Luci Victoriae* dehnt die Entwaffnung beim Landesverräther auf Lebens lang aus. Parallel der Entwaffnung bei den Männern tritt bei den Frauen das Selavın werden: Binniaus fordert von der ehebrecherischen Frau *can. 44*, daß sie auf Lebens lang ihres Mannes Selavın werde. Bei schweren Kirchenbußen

fügt die Synode von *Luci Victoriae* auch Verbannung hinzu. Ganz stehender Grundsatz bei *Vinniaus* bis zu den *Hibernensischen Canones* hin ist, daß Eheleute sich während der Kirchenbuße eines Theils des ehelichen Umgangs zu enthalten haben. Sodann hat schon *Vinniaus can. 35.* die Bestimmung, daß ein mit schwerer Kirchenbuße Belegter, nach Bestehung derselben, wenn er es anders will, Cleriker werden soll: *et si ita libuerit, jungatur altario.* Hieraus macht dann der *Liber Davidis* schon ein Gesetz: Wer eine Nonne geschändet, oder Sodomiterei, oder Bestialität getrieben hat, soll zur Buße Mönch werden. In den späteren irdischen Pönitenzialen, dem *Liber Davidis*, den *Canones Hibernenses*, werden dann auch schon den Laien asketische Bußen, als Schlafen auf der Erde, Stehen, Kniebeugen, Hände aufheben, Psalmen und Horen singen auferlegt.

Von noch viel weiter greifendem Einflusse auf die spätere Gestaltung des Bußwesens ist nun aber die Vertauschung der Bußen entweder gegen anders formirte Bußen oder gar gegen Geldbußen, welche sich gleichfalls in der irischen Kirche einleitet, bis sie später zum Ablass wird. Um aber diesen wichtigen Punkt völlig zur Anschauung zu bringen, müssen wir zunächst einen Blick auf die Ausgleichung werfen, welche in diesem Zeitraum das kirchliche Strafrecht mit dem bürgerlichen einging.

Es lag in den Verhältnissen dieser Zeit, daß die Machthaber eine Ausgleichung und Durchdringung der alten germanischen oder keltischen Volksrechte und der von der Kirche getragenen römischen und canonischen Rechte anstreben, und dieses Ziel bei der Aufzeichnung der alten Volksrechte, zu der man in dieser Zeit allenthalben schritt, sehr sorglich ins Auge fassen mußten. Hierbei kam aber namentlich auch das kirchliche Bußwesen in Betracht, da ja die Kirche eine Reihe von Vergehungen und Verbrechen ihrer Seits mit Strafe belegte, welche auch jedes Staatswesen seiner Seits ahnden muß. Um so mehr mußten staatliche Criminalrechtspflege und kirchliches Bußwesen sich berühren, als das Voraufgehende uns

zur Genüge dargethan hat, daß das letztere bereits nur zu sehr zum eigentlichen Strafwesen herabgesunken war. Wie man bei dieser Ausgleichung verfuhr, wissen wir aus der fränkischen Geschichte: Die fränkischen Könige versammelten in den einzelnen Landschaften die Weisen (*synodos sapientium*), ließen nach den Sprüchen derselben die alten Volksrechte aufzeichnen, und änderten dabei an den Sprüchen der Weisen, was den kirchlichen Principien nicht entsprach. So schildert uns die Vorrede zu den Volksrechten der Ripuarischen Franken den Hergang: *Theodoricus rex Francorum, cum esset Cathalaunis, elegit viros sapientes; -- ipso autem dictitante jussit conscribere legem Francorum, Alamannorum et Bojoariorum, et unicuique genti, quae in ejus potestate erat, secundum consuetudinem suam; addiditque addenda, et improvisa et incomposita resecauit; et quae erant secundum consuetudinem paganorum, mutavit secundum legem Christianorum. Et quidquid Theodoricus rex propter vetustissimam paganorum consuetudinem emendare non potuit, postea Hildebertus rex inchoavit corrigere etc.* Einen etwas anderen Gang mußte diese Entwicklung in der irischen Kirche nun allerdings nehmen, da es hier keine Könige gab. An die Stelle der Könige traten hier die Bischöfe und die Äbte, welche die einzelnen Landstriche bekehrten, und ihre Nachfolger. So erzählt uns Beda<sup>1)</sup>, daß Columba, der die Insel Hy bekehrte und auf derselben ein Kloster gründete, zu der pictischen Bevölkerung der Insel das Verhältniß eines Priesterfürsten erlangte, und dies Verhältniß auch auf seine Nachfolger, die ferneren Äbte des Klosters vererbte: *habere autem solet ipsa insula rectorem semper Abbatem Presbyterum, cujus juri et omnis provincia, et ipsi etiam episcopi, ordine inusitato, debeant esse subjecti, juxta exemplum primi doctoris illius, qui non episcopus sed Presbyter extitit et Monachus.* Ein ähnliches Verhältniß wird Patric zu den von ihm bekehrten Landschaften gehabt

<sup>1)</sup> Hist. eccles. III, 4.

haben. So thaten nun hier diese, was in Franken die Könige thaten. Die *Canones Hibernenses* enthalten in ihrem dritten Capitel ein Schriftstück, nach welchem Patrick die sapientes erst ihre Sprüche über die nach den volkrechtlichen Anschauungen wegen Körperverletzung oder Blutvergießen eines Bischofs, eines Presbyters, eines princeps u. s. w. zu verhängenden Strafen abgeben läßt, und dann am Schlusse ausspricht, wie es künftig in Beihalt der kirchlichen Strafstheorie gehalten werden soll. Auch das erste Capitel der *Canones Hibernenses* enthält nach seiner Ueberschrift solche Weissthümer einer unter einem Gregorius Nasafennus gehaltenen Synodus Sapientium. Nicht minder sind die anderen Capitel der *Canones Hibernenses*, so wie auch die *Canones Wallici* solche Aufzeichnungen alter britisch-irischer Volksrechte unter kirchlichem Gesichtspunkte. Welchem Grundsatz man bei dieser Ausgleihung der *lex christiana* mit den *leges paganorum* im Allgemeinen folgte, zeigen uns nicht allein die gesperrt gedruckten Worte in der oben aus den Ripuarischen Gesetzen angeführten Stelle, sondern auch der Schluß der *Canones Hibernenses*, welcher lautet: *Si invenerimus judicia gentium bona, quae natura bona illis docet et Deo non displicet, servabimus.*

Aus den erwähnten Aufzeichnungen der britisch-irischen Volksrechte nun treten uns einige Umstände von größter Wichtigkeit entgegen. Zuvörderst bedrohen in dem erwähnten dritten Capitel der *Canones Hibernenses* die Sapientes Denjenigen, welcher einen Cleriker oder eine obrigkeitliche Person am Körper verletzt, mit enormen Strafen, als Kreuzigung, Handabhauen, aber freilich so, daß sie zugleich immer die Geldstrafe bestimmen, durch welche solche Leibes- oder Lebensstrafe abgelöst werden kann. Dann aber berichtigt Patrick diese *judicia* und zwar dahin, daß er nicht allein unter gänzlicher Verwerfung jener Leibesstrafen nur die Geldbußen und überdem noch in einem sehr abgeminderten Betrage beibehält, sondern auch die weitere Bestimmung trifft, daß auch diese Geldbuße abgelöst werden kann, wenn der Schuldige sich einer Kirchenbuße von entsprechender Dauer unterzieht. Ganz ana-



log verordnen die *Canones Wallici* can. 46. ganz allgemein; Wenn Jemand ein Verbrechen begangen habe, und dann freiwillig dem Priester beichte und sich zur Kirchenbuße stelle, solle er von weiterer bürgerlicher Strafe frei sein. Etwas anders stellt sich das Verhältniß, wenn *Vinniaus* can. 9. bestimmt: Wenn ein Laie einen Menschen am Leibe verlege, so solle er 40 Tage Pönitzenz leisten, aber daneben auch eine Geldbuße zahlen so hoch, wie entweder der Priester oder ein Sapiens sie schätzen würde. Aus dem Allen ergiebt sich, daß man auf ein Zusammenwirken der bürgerlichen und der kirchlichen Straf Gewalt hinarbeitete, und zwar bis zu der Folge daß die Kirchenstrafe nicht allein neben der bürgerlichen Strafe herging, sondern daß die erstere geradezu an die Stelle der letztern trat, die letztere ersetzte. Was, wie wir sahen, schon Augustinus empfahl, erscheint hier ausgeführt. Daß die Kirche jener Zeit ein solches Verhältniß anstrebte, ist sehr erklärlich: es mußte ihr die Durchführung ihrer Disciplin ungemein erleichtern. Aber eben so erklärlich ist, daß dies nicht ohne Rückwirkungen auf die kirchliche Disciplin bleiben konnte: Nicht allein mußte das kirchliche Bußwesen in dem Maasse, als es an die Stelle der bürgerlichen Criminalrechtspflege trat, selbst ein Strafwesen im eigentlichen und äußerlichsten Sinne werden, sondern es mußte dann nothwendig auch Vieles von dem Inhalt, von den Grundsätzen des bürgerlichen Strafrechts, welches es vertreten, dessen Momente es mit wahrnehmen sollte, in sich aufnehmen. Nun treten uns aber schon in jenen Aufzeichnungen der irisch-britischen Volksrechte, und allenthalben in den keltischen und in den germanischen Volksrechten zwei criminalrechtliche Eigenthümlichkeiten entgegen, die vollständig in das kirchliche Bußwesen übergegangen sind und demselben eine ganz neue Gestalt gegeben haben, nemlich das System der Redemtionen, und das System der Compositionen. Es hat damit diese Bewandniß<sup>1)</sup>: Eine Reihe von Verbrechen z. B. Diebstahl, Betrug, alle Eigenthumsverbrechen,

<sup>1)</sup> Vgl. Grimm deutsche Rechtsalterthümer, S. 646. ff.

haben die Seite, daß sie den Nächsten am Gute schädigen, und gewähren mithin dem Letzteren einen Anspruch auf Entschädigung: der Vergreifer ist dem Geschädigten zum Ersatz der ihm genommenen Sache verpflichtet. Dies läßt sich auch auf die Verbrechen am Leibe und Leben des Nächsten übertragen: der Verbrecher ist Dem, dem er den Arm abgeschlagen oder das Leben genommen hat, beziehungsweise seinen hinterbliebenen Angehörigen seinen eignen Arm oder sein eignes Leben wieder zu geben schuldig; er hat sein Leben oder seine Glieder an sie verwirkt, und sie sind berechtigt, ihm solche im Wege der Blutrache zu nehmen. Endlich enthält jedes Verbrechen an sich eine Verletzung nicht allein des etwa dadurch Geschädigten, sondern auch des Gemeinwesens, einen Friedensbruch, für welchen eine Strafe gehört, deren Betrag und Art sich ebenfalls am natürlichsten nach dem *jus talionis* berechnet. Um nun einer Seits der Blutrache wie der Selbsthülfe überhaupt zu entgehen, und anderer Seits das abstracte *jus talionis* zu mildern, haben die germanischen und auch die britisch-irischen Volksrechte das Institut der Redemtion, d. h. sie gestatten nicht allein bei Eigenthumsverbrechen die Entschädigung, sondern auch bei Verbrechen am Leibe und Leben des Nächsten, daß der Verbrecher sich mit dem Geschlagenen oder den Angehörigen des Erschlagenen durch ein entsprechendes Erlegniß abfinde, ja bei allen Verbrechen, daß der Verbrecher die Verletzung des Gemeinwesens durch ein Opfer an seinem Gute tilge: er hat seinen Leib, sein Leben u. s. w. verwirkt, und muß dieses durch solch Erlegniß lösen, wodurch er denn gewinnt, daß er von Seiten des Geschädigten und seiner Blutsfreunde und des Gemeinwesens sicher ist. Das ist die Redemtion, oder, nach altdeutschem Ausdruck, die Buoze, die Ablösung der Verletzung des Nächsten oder des gemeinen Wesens, des Schadens und der Strafe, durch ein Erlegniß. Und wie die Blutsfreunde eines Geschädigten gleich diesem berechtigt sind, an dem Schädigenden Recht zu nehmen, so sind anderer Seits auch die Blutsfreunde des Schädigenden verpflichtet, für den Letzteren aufzukommen und

z. B. für ihn zu bezahlen, wenn er nicht kann. Dies Redemtionensystem erscheint nun in den genannten Aufzeichnungen irisch=britischer Volksrechte bereits vollständig entwickelt; sie enthalten eben meist Nichts als Bestimmungen derjenigen Erlebnisse, durch welche Verbrechen, namentlich Verbrechen am Leibe und Gute des Nächsten redimirt werden können; die Ausdrücke aber dafür sind *reddere*, *satisfacere* oder *satisfactio*, *redimere* und zwar *redimere animam* beim Mörder, *redimere manum* bei Dem, der den Anderen geschlagen hat u. s. w. Als Zweck wird angegeben, *ut securitatem accipiat*. In dem Redemtionensystem liegt aber weiter noch das zweite Princip, daß dabei eine Buße, eine Strafe an die Stelle der anderen gesetzt wird. Der Todtschläger z. B. soll eigentlich mit dem Leben büßen, es wird ihm aber gestattet, statt Dessen am Gute zu büßen. Es liegt auf der Hand, daß sich dies nun weiter ausdehnen, daß sich wieder an die Stelle einer Redemtion eine andere Redemtion setzen läßt, und daß Manches dahin führen mußte, dies wirklich zu thun. Besaß z. B. Jemand nicht so viel Vermögen, daß er die Buße aufbringen konnte, so mußte es wünschenswerth sein, daß es für solche Fälle eine andere Art der Satisfaction gab, und man bestimmte, daß er dann nur Leibeigener des von ihm Geschädigten zu werden brauche. Oder Beides lag nicht in der Möglichkeit oder Neigung des Beleidigers, so gab es andere Bußsätze, zwischen denen er wählen mochte. Grimm hat am angeführten Orte eine Menge solcher Bußumwandlungen aufgezählt. Uns interessiert besonders Eine Art derselben. Die ursprüngliche Form der Redemtion war ohne Frage die, daß sie in Naturalien entrichtet ward. Dieselbe hat sich noch in allen alten Volksrechten erhalten. Da giebt es Volksrechte, welche die Höhe der Redemtion nach — Ochsen berechnen: wer z. B. einen Mann erschlagen hat, soll dafür an die Seinigen sieben Ochsen geben, daß er sein Leben löse. Unsere irisch=britischen Volksrechte berechnen die Redemtionen stets nach leibeigenen Männern und Frauen: ein Mörder z. B. soll drei leibeigene Mägde und drei leib=

eigene Knechte für sein Leben geben. Und darauf kommt denn schon eine Bußumwandlung vor: er kann, wenn es ihm lieber ist, statt je eines leibeigenen Knechtes auch zwei leibeigene Mägde geben. Aber bei zunehmender Steigerung des Verkehrs und der Verkehrsmittel mußte sich natürlich wie allenthalben so auch hier an die Stelle der Naturalleistung das baare Geld drängen. So rechnen denn auch unsere irisch-britischen Volksrechte die Redemtion nach ancillis, geben aber zugleich den Geldwerth einer ancilla an, und stellen frei, statt dieser jenen zu geben. Je länger je mehr reduciren sich alle Bußen auf Geldbußen. Das sind die Compositionen, die Umwandlungen einer Redemtion in eine andersartige zum Zwecke der Hinlegung der bösen Sache. Und auch das endlich kommt schon in den irischen Volksrechten vor, daß die Angehörigen des Verbrechers für ihn aufkommen müssen: die Verwandten eines flüchtig gewordenen Todtschlägers sollen, wenn sie sicher leben wollen, die Hälfte seiner Buße erlegen.

Es leuchtet aber auf den ersten Blick ein, wie außerordentlich nahe es der damaligen Kirche liegen mußte, auf dieses volkrechtliche System der Redemtionen und Compositionen einzugehen, als sie eine Ausgleichung ihrer und der bürgerlichen Strafrechtspflege suchte. Seit lange schon hatte die Kirche von dem groben Sünder vor Allem die satisfactio gefordert, und darunter verstanden, daß er mit dem Werk den beleidigten Gott, die beleidigte Gemeinde versöhnen, die ihm drohenden ewigen und zeitlichen Strafen abbüßen, seine Seele lösen müsse. Wie ungemein nahe trat dies dem volkrechtlichen Begriff der Redemtion? So nahe, daß der die Redemtion bezeichnende Ausdruck „Buoze“ ohne Weiteres auf die kirchliche Pönitenzleistung, die satisfactio übertragen ward. Auch die Strafumwandlung kannte ja die Kirche schon lange, wenn sie annahm, daß man z. B. Fleischesünden durch Fasten, Almosen wieder gut machen könne. Ja, selbst die Umwandlung der Satisfactio in Geld und Geldeswerth war ihr ja keineswegs fremd. Erinnern wir uns nur des alten Begriffs der Almosen, wie wir ihn vom Hirten des Hermas an bis



zum Augustinus hin finden, daß das Almosen gleichsam für den Inbegriff aller anderen satisfactorischen Werke und Leistungen galt. Da brauchte man ja nur der Geldbuße die Form eines Almosen, einer Entrichtung *ad pias causas* zu geben, um sie ganz canonisch zu finden. Endlich sogar der volkrechtlichen Anschauung, daß die Angehörigen für den Verbrecher Buße leisten mußten, war durch die in der Kirche eingeriffene Anschauung vorgearbeitet, daß man durch gute Werke, Gebete, Almosen dem Sünder, den man lieb hatte, an seinem Heile helfen könne. So schloß sich Alles sehr gut zusammen. Freilich wurde gerade das Falsche und Schlimme in den kirchlichen Anschauungen durch diese Sättigung mit diesen volkrechtlichen Anschauungen bestärkt und gefördert, und das kirchliche Bußwesen dadurch völlig veräußerlicht. Aber dieser Erwägung, wenn sie Jemand hatte, hielt der große Gewinn die Wage, der sich in der damaligen Lage der Kirche daraus ergab. Wie hätte die Kirche je vermocht, die alten strengen Bestimmungen des Kirchenbußwesens auf die bekehrten Barbaren unverändert anzuwenden, zumal sie der Kirchenbuße nun auch die leichteren Vergehungen zu unterwerfen angefangen hatte? Aber wenn sie dem kirchlichen Bußwesen jene volkrechtlichen Anschauungen unterlegte, und wo es anging, an die Stelle der alten strengen Bußarten andere minder lästige, namentlich Geldbußen nach Weise der volkrechtlichen Compositionen setzte, so ließ sich's durchführen. Wir dürfen uns also nicht wundern, wenn wir schon die irisch-britische Kirche nicht allein auf das System der Redemtionen und Compositionen eingehen, sondern auch schon recht weit darin fortgehen sehen.

Unser ältestes Pönitientiale, das des Vinniaus, verbindet einfach die bürgerliche Redemtion mit der kirchlichen Pönitenzleistung, aber so daß die erstere ein wesentlicher Theil der zur letzteren gehörigen Satisfaction wird: der Sünder muß seine bestimmte Zeit in Fasten und Gebet und anderen Bußübungen, von der Communion ausgeschlossen, Kirchenbuße thun, aber daneben die Redemtion, sei es als Schadenersatz, oder als

Wergeld, oder als Strafe zahlen. Und das behalten denn zum Theil auch noch alle späteren irischen Pönitentialbücher bei. So erscheint die Redemption als Schadenersatz: ein Dieb muß nach Vinniaus Ein Jahr Kirchenbuße thun, und daneben dem Bestohlenen das Vierfache ersetzen. Sie erscheint als Wergeld: Wer Jemanden geschlagen oder erschlagen hat, muß Kirchenbuße von 40 Tagen bis zu 10 Jahren leisten, aber daneben ihm oder seinen Verwandten das Wergeld zahlen. So kommt es auch noch in den *Canones Hibernenses* vor. Und wenn Jemand ein Mädchen geschwächt hat, so muß er nach dem *Liber Davidis* Ein Jahr Kirchenbuße leiden, aber daneben ihren Verwandten den Betrag der Morgengabe zahlen. Sie erscheint endlich als Strafe für Verletzung des gemeinen Wesens: Wenn ein Cleriker Kirchengut veruntreut hat, so soll er nach Vinniaus Ein Jahr Kirchenbuße erleiden, aber zugleich soll man sein eigenes Vermögen unter die Armen vertheilen. Fruchtabtreiben soll nach dem ersten Capitel der *Canones Hibernenses* mit  $3\frac{1}{2}$  bis 7 Jahren Kirchenbuße belegt, aber zugleich soll eine Mulet von 12 leibeigenen Mägden, die Magd zu 13 Sessel, gezahlt werden. Wer Unzucht oder Ehebruch getrieben hat, soll nach Vinniaus 3 Jahre Kirchenbuße leiden, aber daneben *pecuniam dabit pro redemptione animae suae et fructum poenitentiae in manu sacerdotis, de elemosinam pro anima sua*. Diese Ausdrücke bestätigen zugleich, was wir oben über die Art gesagt haben, wie die Kirche das Redemtionensystem mit ihren Anschauungen verband. Aber die späteren irischen Pönitentialbücher lassen nun die Redemtionen nicht allein neben der Kirchenbuße als einen Theil der zu derselben gehörigen Satisfaction erscheinen, sondern setzen geradezu die Redemtion, die Zahlung zur Lösung, an die Stelle der damit abzulösenden Kirchenbuße, und zwar zunächst so, daß der Schuldige nach seinem Gefallen entweder sich der Kirchenbuße unterwerfen oder die Redemtion erlegen kann, und dann durch Leistung der einen von der anderen entfreit wird. So stellt es das 3. Capitel der *Canones Hibernenses*: Wenn sich Jemand an dem Leibe oder Gute

eines Bischofs, einer obrigkeitlichen Person vergreift, so soll er entweder 7 Jahre Kirchenbuße thun oder 7 leibeigene Mägde geben. So haben es auch die *Canones Wallici*: Wenn Jemand vor der Kirche Streit anfängt, so soll er wegen Friedensbruch ohne Kirchenbuße *argenti libram unam* an die Armen geben; wenn er einen Anderen schlägt, soll er ohne Kirchenbuße ihm eben so viel Vergeld, und wenn er Solches vor der Kirche thut, eben so Viel an die Kirche geben; aber wenn er statt dessen Kirchenbuße thun will, so braucht er nicht zu zahlen. Wenn die *Canones Wallici* Beides, Kirchenbuße und Redemtion fordern, so ist es äußerste Verschärfung: z. B. wenn ein Cleriker einen Laien schlägt, braucht er nur das Vergeld zu erlegen; wenn aber ein Laie einen Cleriker schlägt, muß er Vergeld zahlen und Kirchenbuße leiden. Der *Liber Davidis* endlich hat die Redemtion schon ganz unabhängig von der Kirchenbuße: Wer Zins nimmt, soll ohne Kirchenbuße bloß ersetzen; wer in der Kirche falsch schwört, soll ohne Kirchenbuße, als Strafe den einfachen Betrag des Objects erlegen, um welches er geschworen hat.

Damit sind wir denn aber schon mitten in den Bußumwandlungen, denn diese Redemtionen erscheinen schon lediglich als Ablösungen der Pönitenz. Dies System der Bußumwandlungen erscheint nun schon hier sehr ausgebildet. Zwar *Vinniaus* kennt es noch gar nicht, daß eine Buße statt der anderen eintreten könnte. Aber wenn die *Canones Hibernenses* es zur Wahl stellen, ob man 7 Jahre büßen oder 7 Mägde geben will, und wenn die *Canones Wallici* frei geben, daß man durch Uebernahme der Kirchenbuße sich der Redemtion entziehen könne, so ist das schon Bußumwandlung. Die Sache wird aber schon hier viel bunter. So sagt der *Liber Davidis*: Nach den alten *Canones* solle für Capitalsünden ein Bischof 23 Jahre, ein Presbyter 12 Jahre, ein Diacon 7 Jahre u. s. w. Kirchenbuße leiden. Das könne man aber jetzt in folgenden drei Acten kürzer abmachen: *Primo anno super terram, secundo lapidi caput imponendum, tertio super axem jaceat; solo pane et aqua et sale et leguminis talimpulo*

vescatur; so dauert es dann nur drei Jahre. Oder: Ceteri malint 30 triduanos vel cum superpositionibus, cum cibo lectoque supradicto, annona ad nonam usque ad alteram. Oder: alia est poenitentia 3 annis, sed himina de cervissa vel lacte cum pane saleque, altera e duabus noctibus cum prandii ratione et ordine 12 horis noctium dierumque Deum supplicare debent. Noch weiter treibt es das zweite Capitel der Canones Hibernenses, welches lediglich von diesen Bußumwandlungen handelt. Darnach kann man eine ordentliche 3 tägige Kirchenbuße mit Fasten u. s. w. abmachen, wenn man Eine Nacht und Einen Tag stehend ohne Schlaf unter Psalmen- und Horensingen zubringt, und jede Stunde 12 mal die Knie beugt und die Hände zum Himmel streckt. Außerdem giebt es neun verschiedene Weisen an, wie man eine Einjährige ordentliche Kirchenbuße abmachen kann: z. B. wenn man 100 Tage bei Wasser und Brod lebt und jede Gebetsstunde betet; oder wenn man Einen Monat lang zubringt in magno dolore, ut dubius sit de vita; oder wenn man zwölf Mal thut, wie nach Obigem zur Ablösung einer dreitägigen Buße geschehen soll; oder wenn man, nachdem man öffentlich vor dem Priester und der Gemeinde gebeichtet, drei Tage in einer Kirche ohne Speise, Trank, Schlaf und Kleidung stehend unter Psalmen- und Horensingen und zwölfmaligem Kniebeugen alle Stunde zubringt; oder wenn man, nachdem man dem Priester gebeichtet, drei Tage in einem Grabe bei einem heiligen Todten ohne Speise, Trank und Schlaf, jedoch bekleidet, unter Psalmensingen und Horenbeten zubringt. Man sieht, wie man sich den Neigungen und Bequemlichkeiten der Menschen zu accommodiren wußte. Der Liber Davidis endlich allein läßt schon die Buße durch bloße Geldzahlung ablösen. Die directe Umwandlung der Bußen in Geld stieß lange auf entschiedenen Widerspruch. So sagt eine Homilie<sup>1)</sup> eines unbekannten Verfassers von Ketzern, wahrscheinlich Arianern: Praepositi eorum, quos presbyteros vocant, dicuntur tale

<sup>1)</sup> Bei Mabillon Museum Ital. T. I. P. II. p. 27.



habere mandatum, ut si quis laicorum fassus fuerit crimen admissum, non dicat illi: age poenitentiam, deplora facta tua, desse peccata; sed dicat: pro hoc crimine da tantum mihi, et indulgetur tibi. Suscipit ergo dona presbyter, et pactione quadam indulgentiam de salvatore promittit. Insi- piens placitum, in quo dicitur, minus deliquisse domino, qui plus contulerit sacerdoti. Apud hujusmodi praeceptores semper divites innocentes, semper pauperes cri- minosi. Indessen, wenn man überhaupt einmal auf das System der Redemtionen und Compositionen einging, mußte man schließlich auch zur Bußumwandlung in Geld kommen, was denn auch je länger je entschiedener geschah.

In der angelsächsischen Kirche war es der Erzbischof Theodorus von Canterbury († 690), der wie das angel- sächsische Kirchenwesen überhaupt so auch die kirchliche Disciplin daselbst ordnete. Wir haben drei angelsächsische Pönitential- bücher, die sog. Capitula Dacheriana, die sog. Canones Gre- gorii, und das Poenitentiale Theodori, sämmtlich bei Waffers- leben abgedruckt, unter welchen zwar keines den Theodorus selbst zum Verfasser hat, welche aber alle drei Aufzeichnungen der judicia des Theodorus sind, und mithin, an den Schluß des 7ten Jahrhunderts fallend, uns das angelsächsische Buß- wesen dieser Zeit repräsentiren. Wir werden für unseren Zweck zunächst bei diesen Pönitentialbüchern stehen zu bleiben haben, da die späteren angelsächsischen Pönitentialbücher, und zwar schon das des Beda († 735), bereits unter anderem Einflusse stehen. Es fällt nemlich schon vor die Abfassung der letzteren die Zeit, wo die britische und die angelsächsische Kirche durch ihre nach Deutschland entsendeten Missionare (z. B. Columban, Wilfried) auf die fränkische Kirche wirkten und dahin auch ihre Beichtbücher, den Vinniaus und die Theodorischen, brachten. Natürlich aber nahm das britische und angelsächsische Bußwesen in der fränkischen Kirche Modi- ficationen an, welche dann auf die britischen und angel- sächsischen Kirchen zurückwirkten, und schon in dem Beichtbuch des Beda bemerklich sind. Wir werden daher das Beichtbuch

des Beda für jetzt nur ausbühlich benutzen, und auf dasselbe wie auf die noch späteren angelsächsischen Beichtbücher erst dann zurückkommen können, wenn wir inmittelfst auch die Entwicklungen in der fränkischen Kirche näher berücksichtigt haben werden.

Theodorus war unter bekannten Verhältnissen von Rom nach England gesandt, und die auf ihn sich gründenden Bußordnungen bezeugen, wie er auch auf diesem Gebiete römischen Grundsätzen und römischer Praxis Bahn zu brechen suchte. Daneben hat er aber auch, wie die erwähnten Bußordnungen nicht allein durch ihren Inhalt zeigen, sondern auch geradezu erzählen, die oben von uns betrachteten irisch-britischen Bußordnungen benutzt. Ja, er ist ganz vollständig in den von denselben eingeschlagenen Weg eingegangen, und hat ihn weiter verfolgt in der Richtung, daß er das britische Bußwesen mit dem römischen auszugleichen und es so auf dasjenige Volk anzuwenden suchte, in welchem sich die germanische Volksthümlichkeit mit am schärfsten aussprach. Wir werden also zu vermerken haben, wie und unter welchen Weiterbildungen sich das angelsächsische Bußwesen an das irisch-britische anschloß.

Da finden wir denn gleich hinsichtlich des Verhältnisses des Sünders zu der Kirche und ihrem Amte einen bedeutenden Fortschritt auf dem eingeschlagenen Wege, der uns auf die Anschauungen Leo's und Gregor's des Großen zurückleitet. Die britischen Bußordnungen hatten allerdings die Beichte vor dem Priester empfohlen, und Dem, der sie und die Kirchenbuße leiste, Freiheit von bürgerlicher Strafe in Aussicht gestellt. Die Theodorischen Pönitentialbücher dagegen wiederholen alle drei den Canon: *Confessio Deo soli agatur, licebit, si necesse est*. Allerdings wird hier die Beichte vor dem Priester noch nicht für zur Seligkeit nothwendig erklärt, da ja in Nothfällen auch die Beichte vor Gott allein genügend geachtet wird. Auch vermerkt der Schreiber des Poenitentiale Theodori noch, daß das *necesse est* in einigen Codices fehle. Aber in anderen stand es doch eben; die Genügllichkeit der

Beichte vor Gott allein war doch nur auf die Nothfälle beschränkt, wo man keines Priesters habhaft werden konnte; und dann muß man bedenken, wie das Bußwesen schon von der britischen Kirche auf eine Menge kleinster Sünden ausgedehnt war und von der angelsächsischen noch weiter ausgedehnt wurde. Sodann aber kam die Beschränkung in jenem Canon nur dem Laien zu Gute, aber von den Geistlichen aller Grade forderten die *Capitula Dacheriana* can. 149 geradezu, daß sie ihre Sünde beichten sollen und müssen. Also, den Laien wagte man die allgemeine Beichtspflicht noch nicht aufzulegen, aber den Geistlichen legte man sie auf, damit sie so weiterhin auch zu den Laien käme. Eben dahin zielt offensichtlich ein anderer Canon, den wir freilich erst im Pönitientiale des Beda V, 7. finden: daß selbst Derjenige der Kirchenbuße unterworfen werden soll, dem von seinem Nächsten Todsünden bekannt werden, und der es unterläßt, ihn deßhalb brüderlich zu vermahren, und, falls dies Nichts hilft, dem Priester die Anzeige zu machen.

Natürlich ward die Entgegennahme von Beichten und die Auferlegung von Satisfactionen durch dies Alles ein so umfangreiches und oft so plötzlich nöthiges Geschäft, daß nicht mehr, wie es zu Cyprians und Augustins Zeit gewesen war, der Bischof allein demselben vorkommen konnte. Daher verordnen die angelsächsischen Bußordnungen, daß zwar niemals der Diacon, aber auch nicht der Bischof allein, sondern auch die Presbyter und die Mönche (jedoch nicht die Nonnen) Beichte hören und Buße auferlegen dürfen. Dagegen reconciliiren darf nur der Bischof. Nur in articulo mortis — in welchem Fall die Absolution unter keinen Umständen versagt werden soll — darf auch der Presbyter reconciliiren.

Was nun die Vergehungen betrifft, welche der Kirchenbuße unterstellt werden, so finden wir zwar den Canon, daß böse Gedanken, wenn sie nicht im Werke oder in der inneren Zustimmung erfüllt werden, ohne Weiteres Vergebung finden. Aber daneben finden sich doch die Bestimmungen, daß, wer sich Hurerei vornimmt, aber nicht zur Vollführung gelangt,

der Buße unterstellt werden, und daß, wer von unreinen Gedanken beschäftigt wird, büßen und fasten soll, bis sie ihm vergehen. In der Hineinziehung der Sünden des Herzens und der Gedanken geht mithin die angelsächsische Kirche so weit wie Binniaus, wenn auch noch nicht über denselben hinaus.

Was dagegen die irischen Bußordnungen wegen der leichten Sünden und der Uebertretungen kirchlicher Ordnungen und deren Unterstellung unter Kirchenbuße bestimmen, wird von der angelsächsischen Kirche nicht allein allen Inhalts aufgenommen, sondern noch weit überboten. Wir finden folgende weitere Bestimmungen: Wer sich wissentlich zwei Mal taufen läßt; wer Speise nimmt, ehe er communicirt; wer einen clericalen Grad erkaufte oder verkauft (Simonie); wer den geistlichen oder Mönchsstand verläßt; wer am Sonntag fastet; wer am Sonntag arbeitet; wer die regelmäßigen kirchlichen Fasten nicht ordentlich hält; wer von den Abendmahls-elementen Etwas verliert oder verschüttet, namentlich wenn es in Folge dessen von Thieren gefressen wird; — diese und ähnliche Contraventionen gegen kirchliche Ordnungen werden mit zum Theil überaus hohen Bußen belegt. So soll z. B. wer wiederholt und verwarnt am Sonntag fastet, als ein Jude angesehen und völlig und unwiderruflich aus der Kirche ausgestoßen werden. Daß die angelsächsische Kirche Diejenigen, welche Ostern nicht am richtigen Tage nach römischem Systeme feierten, und welche sich mit Häretikern in irgendwelche Gemeinschaft auch der äußerlichsten Art einließen, mit den allerhärtesten Kirchenbußen belegte, lag zwar in ihrem gespannten Verhältnisse zu der britischen Kirche, zeigt aber darum nicht minder, wie das Bußwesen gewendet wurde. Ferner wurden nicht bloß Blutrache, Selbstentmannung und andere Unnatürlichkeiten, die wie z. B. das Trinken von Blut und — semen virile einen Blick in furchtbare Verderbnisse des Volkslebens thun lassen, so wie Mitmachen heidnischer Gebräuche, aus dem Heidenthum herstammende Zauberei und Heilfünsteleien, mit Kirchenbuße belegt, sondern auch das Weib, das während der Menstruation oder während der Wochen



nach ihrer Entbindung in die Kirche oder zum Abendmahl ging; wer zur Zeit der Menstruation, und wer am Sonntage den Beischlaf vollzieht; wer seinem Nächsten flucht; der Laie, der so viel ißt oder trinkt, daß es zum Erbrechen kommt, namentlich wenn er vorher communicirt hat, und die genossenen Abendmahlsselemente mit ausbricht; die Gatten, die sich des ehelichen Umgangs auf einige Zeit zu enthalten gelobt haben, und solch Gelübde brechen. Wir sehen, wie man immer mehr die alte Beschränkung der Kirchenbuße auf die bekannten groben Sünden verließ.

Diese Erweiterung des Bußwesens mußte aber nothwendig auch zu einer völlig veränderten Form der Buße führen. Wir sahen, wie schon die britische Kirche dahin kam, neben die alte und eigentliche öffentliche Kirchenbuße die Privatbuße zu stellen, so daß jene nur noch als eine Erschwerung dieser erschien. In der angelsächsischen Kirche nun erscheint die öffentliche Kirchenbuße gar nicht mehr; sie kennt nur die Privatbuße: *reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica poenitentia non est*, sagt das *Poenitential* Theodori. Aber in der angelsächsischen Kirche bildet sich nun auch die Gestalt vor, welche das Bußwesen gewann, als die öffentliche Kirchenbuße allgemein aufhörte. Zuvörderst ist eben so interessant als folgenreich, wie man die öffentliche Buße da, wo sie nach der Schwere des Vergehens eigentlich hätte stattfinden sollen, ersetzte: Man legte dem schweren Verbrecher (dem Mörder, dem zur Häresie Abgefallenen und Zurückgekehrten) etwa 10 Jahre Buße auf, die er in Fasten und anderen Uebungen verbringen mußte, aber so daß er in den ersten 6 Jahren gar keine Kirche betreten, in den weiteren 4 Jahren aber zwar die Kirche betreten, jedoch nicht mit communiciren durfte. So suchte man die alten Bußklassen zu conserviren. Dies gab dann zunächst zu einer neuen Bußart Anlaß: man legte für manche Vergehungen die Buße auf, daß der Sünder in so und so vielen Tagen oder Wochen keine Kirche betreten dürfe. Aber ein noch ungleich Wichtigeres lag darin: Man unterschied

damit zwischen Kirchenbuße und Excommunication. Bisher hatten diese wesentlich zusammen gehört: der Büßende war immer excommunicirt, und eben um die Communio wieder zu erlangen, büßte er. Die Theodorischen Pönitentialbücher dagegen haben schon vollständig die von nun an immer weiter sich verbreitende Anschauung, daß die Excommunication die Strafe und dagegen die Buße die Redemtion, die Ablösung dieser Strafe der Excommunication ist, so daß wer sich der Kirchenbuße unterwirft, damit der Excommunication, der Hinausschaffung aus der Kirche entgeht, und daß dagegen nur, wer die Buße verweigert, der Excommunication anheim fällt. Davon treten auch die practischen Folgen sogleich nach zwei Seiten hin heraus: Erstens bestimmen die angelsächsischen Bußordnungen häufig, nicht allein daß schwere Sünder, wenn sie sich der Buße nicht unterwerfen wollen, sondern auch gewisse für allerschwerste angesehene Sünden trotz erbotener Buße mit Excommunication belegt werden sollen. Die Ausdrücke sind: *exterminetur, abjiciatur, abominetur ab omni ecclesia*. Es trat damit die Excommunication als einzelne Strafe neben die anderen Strafen des Fastens, Psalmen-singens. Zweitens ließ man folgerecht gegen die bisherige Praxis der ganzen Kirche die Büßenden zur Communion zu. Bisher war die Reconciliation durch die Zulassung zum Abendmahl geschehen, und hatte immer erst nach überstandener Bußzeit geschehen dürfen. Wenn aber die Buße die Ablösung der Excommunication war, so war ja kein Grund, die Zulassung zum Abendmahl erst am Ende der Bußzeit eintreten zu lassen. In der irischen Kirche fanden wir erst bei dem späten Gildas eine Spur davon, daß man die Büßenden vor dem Ende der Bußzeit communicirte. Die angelsächsischen Bußordnungen aber haben sämmtlich die Bestimmung: *Poenitentes secundum canones non debent communicare ante consummationem poenitentiae, nos autem pro misericordia post annum vel menses sex licentiam damus*. Freilich war kein Grund, einem Christenmenschen, den man in Kirchenstrafe nahm, weil er am Sonntag gefastet hatte, auch noch

den Tisch des Herrn zu versagen. Aber anderer Seits ist klar, daß die Kirchenstrafe allen christlichen, evangelischen Boden verliert, wenn sie nicht mehr in der Retention, in der Versagung der Gnadenmittel besteht; und wir werden auch später sehen, welche Consequenzen sich aus den hier aufkommenden Anschauungen von Buße, Bann, Reconciliation, Absolution weiterhin ergeben.

Auch einige neue Bußarten und Bußmittel finden wir vor. Daß man Sündern eine Zeit lang die Betretung der Kirche untersagte, haben wir schon gesehen. Ein anderes Neue ist, daß man die Bußen anfang nach Quadragesimen zu berechnen. Ein Sünder soll so und so viel Quadragesimen büßen. Die angelsächsische Kirche kannte übrigens, in Abweichung von Leo dem Großen (siehe oben) und der römischen Kirche nur drei Quadragesimen im Jahr, eine vor Ostern, eine vor Weihnacht, und eine nach Pfingsten. Die Reconciliation der Büßenden geschah daher auch meistens am Grünen Donnerstage. Eine sehr viel weitere Ausdehnung als in der britischen Kirche wird von dem Bußmittel des Mönchwerdens gemacht, *quia secundum baptismum est juxta judicium patrum, et omnia peccata dimittuntur sicut in baptismo*. Wer daher einen Mönch oder Cleriker getödtet hat, soll Mönch werden, oder 7 Jahre büßen; wer einen Mönch aus einem Kloster entführt hat, soll Mönch werden oder Leibeigener; wer viele grobe Vergehungen, als Mord, Ehebruch, Bestialität, Diebstahl auf sich geladen hat, soll ohne Wahl Mönch werden, und überdem im Kloster sein ganzes Leben büßen. Durch die letztere Bestimmung entging man dem schwierigen Umstande, daß bei cumulirten schweren Vergehungen für die addirte Summe der Bußjahre die Lebenszeit nicht ausreichte. Es gehört dies also auch schon zu den Redemtionen, bei deren näherer Betrachtung wir noch mehrere neue Bußmittel finden werden. Hier werden wir nur noch auf die Verschiedenheit der britischen Bußordnungen und der angelsächsischen hinsichtlich der Bußungen der Geistlichen einen Blick werfen müssen. Die letzteren machen bezüglich der Vergehungen zwischen

Clerikern und Laien gar keinen Unterschied mehr: sie ziehen schon die letzteren wegen derselben Vergehungen zur Pönitenz wie die ersteren. Hinsichtlich des Strafmaasses machen sie allerdings Unterschied, und belegen den Cleriker mit schwererer Buße, aber die Differenz ist lange nicht mehr so groß, als bei den britischen Bußordnungen. Dagegen kennen die angelsächsischen Pönitentialbücher die Absetzung der Geistlichen, und halten ziemlich streng den alten Grundsatz fest, daß der Geistliche seinen ordo verliert, und dann unter den Laien büßt. Und zwar giebt es dabei zwei Grade: Wenn ein Geistlicher sich Amtsvernachlässigungen oder mittelschwere Vergehungen, einschließlich Hurerei und Diebstahl und Meineid, hat zu Schulden kommen lassen, so soll er abgesetzt werden, und seinen ordo verlieren, aber nicht Pönitenz leisten, denn die Schrift sagt: *non vindicat deus bis in unum*; oder sie sollen zwar büßen, aber daneben zur Communion zugelassen werden, denn *de gradu perdito poenitentia mortua est, anima vivit*. Wenn er aber noch schwerere Vergehungen als z. B. Ehebruch sich hat zu Schulden kommen lassen, und dieselben notorisch geworden sind, so soll er nicht allein abgesetzt werden, sondern nachher auch wie die Laien, und zwar nach Umständen lebenslänglich büßen.

Mit dem Verhältniß der kirchlichen Disciplin zur bürgerlichen Strafrechtspflege, und folgeweise mit den Redemtionen und Compositionen liegt es hier eben so wie in der britischen Kirche; nur daß sich schon die weiteren Consequenzen ziehen. Den Grundsatz, daß die Kirchenbuße für die bürgerliche Strafe eintritt, und daß die Uebernahme jener diese abolirt, finden wir auch hier acceptirt. Freilich mußte dafür dann auch die Kirche die bürgerliche Strafe oder vielmehr deren Ablösung in Geldbuße in sich aufnehmen, und sie thut das bereits in dem Grade, daß sie, wenn die Geldbuße erlegt wird, dafür die Hälfte, nach Befinden das Ganze der Kirchenbuße erläßt. Aber auch umgekehrt, wenn der Sünder die Redemtion nicht erlegen kann oder will, so muß er nicht allein die volle Kirchen-



buße erleiden, sondern er kann dann auch unter Umständen Leibeigener des Bischofs werden. Daraus erhellt schon, daß wir hier von der Redemtion den weitgreifendsten Gebrauch gemacht finden. Wir finden sie als Schadenersatz bei den Eigenthumsvergehen, als Vergeld bei den Vergehungen gegen Leib und Leben des Nächsten, und endlich als Mulet für den Bruch bürgerlichen oder kirchlichen Friedens. In letzterer Beziehung sind folgende Beispiele interessant: Wenn ein König das Land eines Anderen occupirt hat, so potest dare pro anima sua; und wenn Einer in einem vom Könige befohlenen Kriege Feindesgut geraubt hat, so soll er den dritten Theil des geraubten Gutes der Kirche oder den Armen geben, und 40 Tage büßen.

Daß mit diesem Allen den Bußumwandlungen ein weites Feld geöffnet war, erhellt schon aus dem Vorigen. Wir vermerken, außer den bereits erwähnten, noch folgende hier vorkommende Compositionen: Mord ist entweder durch Niederlegung der Waffen, oder durch siebenjährige Pönitenz zu büßen; statt Eines Jahres kann man auch drei Quadragesimen Pönitenz leisten; eine jährige Buße kann auch, wie bei den Canones Hibernenses, durch 12 tridua abgemacht werden; Kranken, die nicht fasten können, ist auch erlaubt, eine jährige Buße durch Schenkung eines Leibeigenen und einer Leibeigenen, oder durch Schenkung der Hälfte seiner Habe, oder bei Eigenthumsverletzungen durch vierfachen Schadenersatz abzulösen. Das bei diesen mannigfaltigen Bußumwandlungen befolgte Princip spricht uns das Poenitentiale Theodori aus: *auctoritas sacerdotalis circa infirmum moderetur, et hoc in omni poenitentia semper et confessione omnino, in quantum Deus adjuvare dignetur, cum omni diligentia servetur.* Noch ausführlicher Beda in der (sehr incorrect geschriebenen) Vorrede zu seinem Pönitential: *diversitas culparum diversum facit poenitentibus medicamentum. Non omnibus una eadem libra pensandum est, licet in uno constringantur vitio; sed discretio unoquoque eorum, hoc est liber, servus, dives et*

pauper, juvenis, adolescens, senex, pueri, in gradu vel sine gradu, conjugio, servus vel peregrinus, ut salvi sint, et non pusillanimes potentes potenter tormenta patientur.

Endlich bemerkten wir oben, wie der Grundsatz der Volksrechte, daß die Verwandten eines Uebelthäters unter Umständen für seine Redemtion aufkommen mußten, zur stellvertretenden Buße führe. Indessen fanden wir in der britischen Kirche noch kein Beispiel davon. Hier nun finden wir die Anfänge: Wenn ein Büßender stirbt, soll für ihn am 30. oder 7. Tage die Todtenmesse gelesen werden, aber seine Verwandten sollen sieben Tage für ihn fasten und am Altare Almosen für ihn opfern.

Wir haben nun endlich die Entwicklung des Bußwesens in der fränkischen Kirche zu betrachten, an welche sich dann der ganze Verlauf in diesem Zeitraum anknüpft. Die Resultate der britischen Entwicklungen wurden durch Columban (+ 615), die der angelsächsischen durch Einführung der theodorischen Bußordnungen auf die fränkische Kirche übertragen. Diese Anregungen, in Beihalt der vorhandenen Reste altkirchlicher Praxis und des steigenden Einflusses Roms, und Angesichts der politischen Verhältnisse, ergaben die Gestalt des fränkischen Bußwesens, aus welcher sich dann das Beichtwesen Innocentius III entwickelte. Wir müssen aber mit einem Rückblick anfangen.

Die fränkische Kirche ist wie keine andere von vorn herein den furchtbaren Erschütterungen der Völkerwanderung exponirt gewesen, und wie keine andere hat sie energisch und unter allen Niederlagen siegreich um ihre Existenz gekämpft. In diesem Kampfe aber hat sie auch das Institut der Kirchenbuße als ein Mittel zu ihrem Schutze verwendet, und dadurch dasselbe schon von der Mitte des 5. Jahrhunderts an in einer Weise umgebildet, welche der Gestalt ähnlich ward, die wir das Bußwesen in der britischen und angelsächsischen Kirche gewinnen sahen, so daß, als später seit dem Anfange des 7. Jahrhunderts die britischen und angelsächsischen Bußordnungen von den Missionaren der fränkischen Kirche

zugetragen wurden, sie in dieser einen völlig bereiteten Boden fanden. Wir haben namentlich auf Dreierlei aufmerksam zu machen, weil es die spätere Gestalt des fränkischen Bußwesens und damit des Bußwesens überhaupt wesentlich bedingt. Erstens nemlich bemerken wir schon seit der Mitte des 5. Jahrhunderts, daß die fränkische Kirche das bisher nur gegen notorische grobe Sünden gerichtete Institut der Buße beträchtlich extendirt, um sich in ihrer Stellung gegen Vergewaltigung, in ihrem Besitz gegen Veraubung, in ihren Ordnungen gegen wüstes Wesen, in ihren Sitten gegen eindringendes heidnisches Wesen zu schützen. So verordnet schon das Concil zu Orlans v. J. 441, daß unter Kirchenbuße gestellt, beziehungsweise excommunicirt werden soll, wer für seinen in das Asyl der Kirche geflüchteten Sklaven dem Priester solcher Kirche seinen Sklaven wegnimmt, oder wer einen in der Kirche freigelassenen oder, was dasselbe ist, der Kirche geschenkten Sklaven wiederum in seinen Besitz bringen und zu seinem Leibeigenen machen will. So belegt das Concil zu Orlans v. J. 442 Den mit Kirchenbuße, der von sterbenden Gläubigen einer Kirche gemachte Vermächtnisse zurückhält und nicht ausfolgen will; und die Concilien zu Auxerre v. J. 535 und zu Paris v. J. 557 Den, welcher Kirchengut raubt; und das Concilium Matisconense v. J. 585 Den, der den Zehnten nicht entrichtet. So belegen das Concil zu Orlans v. J. 441 den Bruch des Mönchsgelübdes, das Concil zu Angers v. J. 453 den Austritt aus dem geistlichen Stande, das Concil zu Vannes den trunksüchtigen Geistlichen, und den Geistlichen, der ohne Krankheit die Messe versäumt, und die Concilien zu Orlans aus den Jahren 511, 533 und 541 die Uebertretung der Quadragesimalfasten mit Kirchenbuße. So stellen das Concil zu Vannes v. J. 465 den Geistlichen, der sich mit heidnischen Wahrsager- und Zauberkünsten abgiebt, und das zweite Concil zu Tours v. J. 567, so wie das Concil zu Marbonne v. J. 589 eine Reihe heidnischer Gebräuche, als Feier des ersten Januar, Feier des Donnerstags u. s. w., unter Kirchenbuße. Es leuchtet ein,

wie dies Alles der Ausdehnung des Bußinstituts vorarbeitete, welche wir von den britischen und angelsächsischen Bußordnungen vornehmen sahen. Von der Mitte des 6ten Jahrhunderts an bedurfte freilich die fränkische Kirche des Bußinstituts zu ihrem Rechtsschutze in so fern weniger, als sich von da an in steigendem Maaße ein sehr intimes Verhältniß zwischen der bischöflichen und der königlichen Gewalt bildete. Aber das eben hiedurch sich herstellende Verhältniß der kirchlichen Strafgewalt zu der staatlichen ist nun auch der zweite Punkt, auf welchen wir aufmerksam machen müssen. Schon im J. 560 <sup>1)</sup> verordnete der König Clotar, daß, wenn ein Richter Jemanden wider das Gesetz ungerecht verurtheilt habe, er dafür in Abwesenheit des Königs vom Bischofe verwiesen und zu besserem Verhalten angehalten werden sollte. Ein ähnliches Recht der Aufsicht über die Ortsrichter hatten, wie aus den Acten des dritten Concils zu Toledo v. J. 589 hervorgeht, auch die westgothischen Könige den Bischöfen gegeben, und mußten deshalb die Richter auf den jährlichen Synoden erscheinen, um Belehrung und Zurechtweisung zu empfangen, der sie bei Strafe der Kirchenbuße zu folgen hatten. Daher kam es denn, daß sehr bald an die bischöfliche Strafe der Kirchenbuße und beziehungsweise der Excommunication auch bürgerliche Strafen und Nachtheile gehängt wurden. So verordnet der König Childebert im J. 595: Wer seinen Bischof nicht hören, die ärztliche Pflege seines Priesters nicht leiden will, und deshalb excommunicirt wird, soll ewige Verdammniß bei Gott leiden, und überdem von unserem Hoflager verbannt sein, und sein ganzes Vermögen an seine rechtmäßigen Erben verlieren. Und eine Verordnung Pipin's v. J. 755 besagt, daß, wer sich nicht vom Bischof bessern lassen will, vom Könige Landes verwiesen werden soll. Im westgothischen Reiche kam es in diesem Wege schon dahin, daß das sechste Concil zu Toledo v. J. 620 verordnen konnte: Wer die ihm auferlegten Bußen nicht erfüllt, soll ins Kloster

<sup>1)</sup> Vgl. Gieseler, Kirchengeschichte I. 2. 447.



gesperrt und dazu gezwungen werden. Bisher war die Unterstellung unter die Kirchenbuße frei gewesen, wie das auch in ihrem alten Sinne durchaus lag, wenn gleich ihre Weigerung die Ausscheidung aus der Kirche zur Folge hatte; jetzt ward sie ganz als Strafe, als mit Hülfe des weltlichen Arms erzwingbare Strafe behandelt. Aber freilich verlor die Kirche nach der anderen Seite hin dadurch auch wieder ihre eigene freie Bewegung an die ihr helfende Staatsgewalt: Das zwölfte Concil zu Toledo v. J. 681 verordnete, daß diejenigen, welche der König in seine Gnade wieder aufnehme oder an seine Tafel ziehe, folgeweise auch wieder zur Gemeinschaft der Kirche und zur Communion zugelassen werden müßten. Aus dem Allen erhellt, daß sich hier ein so intimes Zusammenwirken der kirchlichen Straf Gewalt mit der staatlichen einleitete, wie selbst in der britisch-irischen Kirche nicht. Drittens haben wir zu bemerken, daß die fränkische Kirche stets die öffentliche Kirchenbuße beibehielt. Die fränkische Kirche nahm zwar die Privatbuße schon bei Lebzeiten Leo des Großen auf. Schon das Concil zu Vaison v. J. 442 verordnet in seinem 8ten Canon, daß, wenn Jemand ein nur dem Bischöfe bekanntes Vergehen sich hat zu Schulden kommen lassen, der Bischof solches nicht offenbaren, sondern im Stillen an seiner Besserung arbeiten soll. Seitdem kennen die fränkischen Concilien die Privatbuße, halten aber immer daneben mit den alten Canonen auch die öffentliche Buße fest, und befolgen den Grundsatz, daß für *delicta publica* die *poenitentia publica* in alter Weise, und die *poenitentia privata* nur für *delicta occulta* gehöre. Das war der Zustand des Bußwesens in der fränkischen Kirche, als ihr vom Anfange des 7ten Jahrhunderts ab erst Columban die britischen, und dann angelsächsischen Missionen die angelsächsischen Bußordnungen brachten.

Columban selbst hat, wahrscheinlich in Bobbio, eine bei Wasserschleben, leider unvollständig abgedruckte Bußordnung verfaßt, in welcher er sich auf die britischen Bußordnungen stützt, und deren Bestimmungen auf die fränkischen Zustände anwendet. An die Bußordnung Columban's schließt sich dann

eine Reihe die feine überarbeitender und erweiternder, ebenfalls bei Wafferschlehen abgedruckter Pönitentialien an, von denen einige (das Poenitential Pseudo-Romanum, Bobiense, Parisiense, Hubertense) jedenfalls noch in das 7. Jahrhundert fallen. Die anderen (das Poenitential Merseburgense a, das Vindobonense a, das Floriacense, Sangallense, das Judicium Clementis) sind jünger und gehören der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts an; aber für noch jünger sind sie auch nicht zu achten, da die angelsächsischen Pönitentialien des Theodorus noch nicht in ihnen selbst, sondern in jüngeren, nicht zu ihnen selbst gehörigen Anhängen benutzt sind, welche sich hinter einigen derselben finden. In diesen Pönitentialien liegt uns dann die Entwicklung des Bußwesens in der fränkischen Kirche vom Anfange des 7. Jahrhunderts bis in das 8. hinein vor.

Columban hält sich, was den Kreis der zur Kirchenbuße zu ziehenden Sünden betrifft, ganz auf dem Standpunkte des Vinniaus. Wie dieser stellt er auch schon die Gedankensünden unter Pönitenz, aber giebt auch diesem Grundsatz noch nicht weitere Folgen als Vinniaus. Nur in so fern überbietet er denselben, als er zwischen Geistlichen und Laien zwar hinsichtlich der Bußen, aber nicht hinsichtlich der zu büßenden Vergehungen Unterschied macht. Das Pseudo-Romanum, Parisiense, Hubertense und Bobiense dagegen erweitern den Kreis der zur Buße zu ziehenden Sünden schon bedeutend: da werden nicht allein Profanation von Gräbern, Menschenraub, Brandstiftung, Selbstverstümmelung, Weiberentführung, Mißhandlung der eigenen Eltern, Urkundenfälschung, Betrug in Maas und Gewicht außer den uns schon aus den britischen und angelsächsischen Bußordnungen her bekannten schweren Vergehungen unter Kirchenbuße gestellt, sondern auch eine Menge heidnischer Gebräuche und Zauberkünste, wer Zinse nimmt, wer einem Mädchen einen Kuß giebt, der Laie, der sich betrinkt, der Geistliche, der auf die Jagd geht; ferner, wer zur Zeit der Fasten, oder am Sonntag, oder während er der Buße unterstellt ist, des ehelichen Umgangs pflegt; wenn Eheleute, nachdem sie Nachts zuvor beigeschlafen, in die Kirche

gehen, ohne sich vorher gewaschen zu haben; wenn geistlich Verwandte sich heirathen. Namentlich werden an Geistlichen kleine äußerliche Versehen in Abwartung ihres Amtes mit barbarischen Bußen belegt. So soll der Geistliche, der in der Messe sich in der oratio dominica, quae dicitur periculosa, verspricht, das erste Mal 40 Psalmen beten, aber das zweite Mal 100 Streiche haben. Eine ganz neue Bahn schlägt nun aber das Poenitentiale Merseburgense ein. Dieses nemlich geht zuerst ausdrücklich auf des Johannes Cassianus (s. oben) Eintheilung der Sünden in acht Wurzelsünden zurück, und sucht mit derselben die ältere Anschauung von den crimina capitalia so zu verbinden, daß es die letzteren auf jene ersteren reducirt: In einem Prologus sagt es: octo sunt vitia principalia, quae humanum genus infestant, id est primum: gastrimargia, quod sonat ventris ingluvies, secunda: fornicatio, tertia: filargia, id est avaritia sive amor pecuniae, quarta: ira, quinta: tristitia, sexta: aecidia, id est anxietas sive taedium cordis, septima: cenodoxia, id est jactantia sive vana gloria, octava: superbia. De gastrimargia nascuntur commissiones et ebrietates; de fornicatione turpiloquium et scurrilitas; de filargia mendacium, fraus, furta, perjuria; de ira homicidium, clamor et indignatio; de tristitia rancor, pusillanimitas, amaritudo, desperatio; de aecidia otiositas, somnolentia, importunitas, inquietudo, instabilitas mentis; de cenodoxia haeresis, jactantia ac praesumptio; de superbia contemptus, injuria, inobedientia, blasphemia, murmuratio et detractio. Wir haben schon oben ausgeführt, wie völlig umwandelnd es auf das ganze Bußwesen wirken mußte, wenn man an die Stelle der schweren Thatvergehungen, der crimina capitalia publica, die inneren sündlichen Grundrichtungen des Gemüthes, die vitia principalia setzte; und schon die obige Zurückführung dieser auf jene zeigt, wie dadurch der Kreis der zur Buße zu ziehenden Sünden in's Ungemeine erweitert werden mußte. So ergiebt es denn auch die weitere Ausföhrung in der Merseburger und den verwandten Bußordnungen: Da soll Pönitenz leisten, wer von zu vielem Essen

Bauchweh bekommt, wer unwissentlich die Unwahrheit redet, wer seinen Nächsten haßt, wer streitsüchtig ist, wer verläumdete, wer schwaghast ist, wer ohne Noth vor der regulären Essensstunde Speise nimmt u. s. w. Darnach darf es uns denn nicht wundern, wenn wir hier auch die uns schon aus den angelsächsischen Bußordnungen bekannten Bestimmungen wieder finden, daß Pönitenz leisten soll, wer vor dem Abendmahl ißt; wer in den Fasten unwissend Fleisch oder Fett ißt; wer am Sonntage arbeitet, oder sich badet, scheert, den Kopf wäscht; das Weib, das während der Menstruation in die Kirche oder Communion geht; das Weib, das noch über den dritten Monat der Schwangerschaft hinaus und vor dem vierzigsten Tage nach der Entbindung des ehelichen Umgangs pflegt.

Was die Bußen betrifft, so ist zuvörderst zu bemerken, daß Columban so wenig wie Vinniaus eine Absezung der in Buße verfallenden Geistlichen kennt. Das Pseudo-Romanum läßt wenigstens den Bischof, wenn er sich Unzuchtsvergehen zu Schulden kommen läßt, erst absetzen und dann büßen. Dagegen dehnt das Parisiense dies schon auf alle Cleriker aus. Das Hubertense endlich läßt den Geistlichen unbedingt wegen aller und jeder *capitalia crimina*, er mag sie öffentlich oder heimlich gethan haben, überwiesen sein oder sie selbst gebeichtet haben, absetzen und dann büßen, *ecclesia enim irreprehensibilem sacerdotem quaerit*. — Was die Buß- oder Strafarten im Allgemeinen betrifft, so finden wir bei Columban nur die schon bei Vinniaus vorkommenden, auch die Landesverweisung, die Waffenlosigkeit, das Mönchwerden. Neu ist da nur, daß der Meineidige eidesunfähig werden soll. In den späteren Bußordnungen finden wir dann auch das ebenfalls schon bekannte Psalmensingen, Kniebeugen. Neu ist hier nur, daß nach der Bestimmung des Parisiense wer Unzucht in der Kirche verübt, Leibeigener der Kirche werden soll. Dagegen muß das Merseburger Pönitential dadurch, daß es die *vitia principalia* grundlegend macht, auch zu modificirten Bußarten geführt werden. Es stellt den Grundsatz auf, daß diese Sünden *per contraria* geheilt werden müßten, und belegt demzufolge



z. B. den Lügner, den Schwäger, mit der Buße mehrtägigen Schweigens. Wir werden sehen, daß sich dies später noch weiter ausbildet.

Die Redemtion finden wir schon bei Columban in allen Formen, als Schadensersatz, als Bergeld, auch als Mulet oder sühnendes Almosen, und zwar so, daß sie selten mehr nach Naturalprästationen, meistens zu baarem Gelde berechnet werden. So muß der Dieb außer der Erstattung noch Almosen geben, und der Meineidige muß einen Leibeigenen freilassen, *ita animam pro se reddens*. Neu sind die Formen des Bergeldes, daß der Ehebrecher dem Manne der Frau, mit welcher er gesündigt hat, ein *pretium pudicitiae*, und daß, wer eine Ledige schwängert, den Verwandten derselben ein *pretium humiliationis* zahlen muß. In den späteren Bußordnungen, namentlich dem Hubertense, erscheint das Almosen als Mulet, als Abbezahlung der Schuld schon sehr ausgebildet. Indessen kennen alle diese Bußordnungen eine völlige Ablösung der eigentlichen Bußwerke durch die in Gelde zu erlegende Redemtion noch nicht; sie lassen den Sünder immer neben der Zahlung der Redemtion noch büßen in Fasten u. s. w.; nur so weit gehen sie, daß Erlegung der Redemtion die Bußzeit kürzt, und daß, wer die Redemtion nicht bezahlen kann, länger büßen muß. Dagegen findet sich zwar noch in einem jüngeren Anhang zu dem Merseburger Pönitential und im *Judicium Clementis* die Vorschrift, daß man von einem Räuber nicht eher Almosen annehmen solle, ehe er nicht gebüßt habe, worin sich der Widerstand zeigt, den die Umwandlung der Kirchencensur in Geldzahlung nothwendig erfuhr. Gleichwohl finden sich schon im Merseburgense, Vindobonense und Floriacense einzelne Beispiele, daß nur Geldzahlung ohne Pönitenz auferlegt, oder richtiger, daß die Pönitenz in reine Geldzahlung umgewandelt wird, wie wir gleich sehen werden.

Columban und seine nächsten Bearbeitungen, das *Pseudo-Romanum*, *Bobienense*, *Parisiense*, *Hubertense* kennen noch keine eigentlichen Bußumwandlungen, so fern nicht die Redemtion an sich schon eine Straßumwandlung enthält. Nur in so fern

bahnen sie die Sache an, als schon Columban den Grundsatz einschärft: *diversitas culparum diversitatem facit poenitentiarum*, nam et corporum medici diversis medicamenta generibus componunt. — Ita igitur etiam spirituales medici diversis curationum generibus animarum vulnera, morbos, culpas, dolores, aegritudines, infirmitates sanare debent. Indessen geben sie diesem Grundsatz noch keine praktischen Folgen. Eben deshalb sind den vorhandenen Exemplarien des Bobiense und Parisiense Anhänge von späterer Hand hinzugefügt, in welchen die Bestimmungen für die Bußumwandlungen nachgetragen werden. Dagegen führen bereits das Merseburgense, Vindobonense, Floriacense die Bußumwandlungen in einer Ausdehnung ein, wie wir sie noch nicht kennen. Das Merseburger Pönitential erinnert, man müsse besondere Rücksicht auf die leibeigenen Leute nehmen, und sie namentlich nicht so viel fasten lassen als die Freien, weil sie nicht in eigener Gewalt seien. Das Vindobonense erinnert, man solle Rücksicht auf die bußfertige, beichtbereite, besserungswillige, zu Almosen geneigte Gesinnung des Sünders nehmen, ihm die Fasten kürzen, und nicht gleich die härtesten Bußen auflegen. Dem entsprechen dann die einzelnen Vorschriften über die Bußumwandlungen, die wir in diesen Pönitentialien finden: Wer nicht fasten kann, soll für je einen Tag bei Wasser und Brod fünfzig Psalmen singen; und wer weder fasten kann, noch Psalmen zu singen versteht, soll für je Einen Tag Einen Denar bezahlen, oder, wenn er kein Geld hat, so viel Speise geben, als er in einem Tage nimmt; für Ein Jahr aber bei Wasser und Brod soll er 26 Solidi bezahlen. Der Blutschänder soll zehn Jahre außerhalb Landes büßen; wenn er aber nicht das Land verlassen kann, er soll für jedes Jahr 12 Solidi bezahlen. Wer unwissentlich lügt, soll Eine Stunde schweigen oder 15 Psalmen singen; wer wissentlich lügt, soll drei Tage schweigen oder 36 Psalmen singen; wer seinen Nächsten beklatscht, soll zwei Tage schweigen oder die beiden Tage je 12 Psalmen singen. Ein Jahr bei Wasser und Brod kann auch durch Zahlung von 21 Solidi abgelöst werden; und, wenn der

Sünder weder Geld hat, noch anstrengend fasten kann, in der Weise, daß er für je eine Woche unter Kniebeugungen 300 Psalmen singt, am Mittwoch und Freitag bis zur neunten Stunde fastet, und sich gegen die Armen mildherzig erweist. Ein Jahr Buße kann auch dadurch abgelöst werden, daß der Sünder den Betrag seines Bergeldes der Kirche oder den Armen schenkt, oder dadurch, daß er 36 Solidos bezahlt. Hier finden wir also schon das außerordentlich Wichtige, daß die Bußen nicht mehr bloß in andere Bußen, sondern völlig in reine Geldzahlungen umgewandelt werden.

Stellvertretende Buße finden wir in diesen Bußordnungen noch gar nicht. Ja, noch das Merseburgense und das Judicium Clementis haben die abwehrende Bestimmung: Wer für einen Anderen gegen Bezahlung zu fasten übernimmt, soll so lange für sich selbst büßen, als er für den Anderen zu büßen übernommen hat, und den empfangenen Lohn den Armen geben, denn *qui aliena peccata super se susceperit, non est dignus christianus*. Wir sehen hieraus, wie die stellvertretende Buße in den Gedankenzusammenhängen der Zeit lag, wie sie gleich von vorn herein mißbraucht ward, und wie die fränkische Kirche Anfangs gegen sie reagirte.

Am meisten Eigenthümliches finden wir in der Handhabung des Bußinstituts, wie sich nicht anders erwarten läßt, da die fränkische Kirche die alten Canones kannte und hoch hielt. So finden wir gleich hier zum ersten Male ausdrücklich ausgesprochen, daß eine mehrmalige Buße zu gestatten sei. Das Vindobonense verordnet in seinem 46ten Canon, daß, wer in dieselbe Sünde, derethalben er schon einmal gebüßt hat, zurückfällt, dennoch zum zweiten Mal und so oft, als er immer sündigt, zur Buße zugelassen werden soll, denn Gott sei barmherzig, so oft sich der Mensch bekehre. Die ganz veränderte Betrachtung und Behandlung des Bußwesens hatte freilich längst diese Praxis zur Folge gehabt, aber die Rücksicht auf die alten nur Eine Buße kennenden Canones erforderte doch, daß es ausdrücklich ausgesprochen ward. Die Beichte vor dem Priester ist noch dem freien Willen des

Sünders frei gelassen, aber sie wird ihm doch schon als sehr nöthig und nützlich sehr nahe gelegt. Nicht allein wird von Dem, der unzüchtige Gedanken und Intentionen gehabt hat, vom Columban als ein Stück seiner Buße gefordert, daß er Solches dem Priester beichte, sondern die Einleitung des Pseudo-Romanum weist auch die Priester an, daß sie, sobald sie Jemanden in Sünden liegen sehen, eilen sollen, ihn durch ihre Vermahnung zur Beichte zu rufen. Ja, Columban fordert am Schlusse die Beichte auch der Gedankensünden, und verbindet sie bereits mit der Communionfeier: „Es wird befohlen,“ heißt es, „daß die Beichten sorglicher und häufiger abgelegt werden, und zwar vorzugsweise wegen der Gemüthsbewegungen, und namentlich bevor man zur Messe geht, damit man nicht unwürdig, d. h. mit unreinem Herzen zum Altar trete, denn Christi Altar ist ein Tribunal, und Sein Fleisch und Blut richten daselbst die unwürdig Herzutretenden; man muß daher zuvor nicht bloß die peccata capitalia, sondern auch die mehr unbestimmten Mängel und Krankheiten der schwachen Seele abwaschen.“ Es war dies freilich die nothwendige Consequenz davon, daß man auf die Wurzelsünden des Johannes Cassianus zurück ging. Wenn der Sünder gebeichtet hat, hat ihm der Priester, und zwar sogleich, die nach dem Falle nöthigen Bußen und Redemtionen aufzulegen. Bisher durfte, wie wir sahen, nur der Bischof absolviren, der Presbyter wohl Buße auflegen, aber nicht absolviren, und der Diacon weder das Eine noch das Andere. Diese Bußordnungen werden nun durch die Ausdehnung des Bußwesens schon zu der neuen Bestimmung getrieben, daß der Presbyter wie der Bischof, „als welchen die Schlüssel des Himmelreichs übergeben sind“, wie Beichte hören und Buße auflegen so auch reconciliiren dürfen, ja daß im Nothfalle und wenn kein Presbyter zu haben ist, auch der Diacon zur Buße und zum Abendmahl zulassen darf. Neu ist auch die Forderung dieser Bußordnungen, daß der Priester selbst mit dem Sünder, dem er Buße aufgelegt hat, ein bis zwei Wochen oder so viel er kann fasten soll, damit ihn nicht Matth. 23, 4. treffe. Freilich



ward dies um so unausführbarer, je mehr die Bußen sich häuften. Wer die auferlegte Buße nicht leisten wollte, verfiel nach den alten Canones der Ausschließung aus der Kirche. Daß die Buße in der fränkischen Kirche je nach der Deffentlichkeit oder Verborgenheit der Vergebung in eine öffentliche oder geheime zerfiel, haben wir schon oben gesehen, und diese Bußordnungen halten diesen Unterschied durchaus fest, indem sie für manche ihrer Natur nach immer öffentliche Hauptünden, als z. B. Gemeinschaft mit Häretikern, die öffentliche Buße den alten Canones entsprechend setzen. Wer dann seiner Buße genügt hatte, ward reconciliirt, heimlich wenn er heimlich, öffentlich wenn er öffentlich gebüßt hatte. Die Reconciliation geschieht dadurch, daß der Priester über dem Sünder und für ihn betet: *Sacerdos oret pro illo*, sagt Columban. Aber dieses Gebet ist nicht als eine bloße Fürbitte, sondern als ein expiatorisches Gebet des mittlerischen Priesters anzusehen. Dem Priester sind die Schlüssel des Himmelreichs gegeben, und so kommt ihm vermöge seines officium sacerdotale die Stellung eines mediator zu. So dankt der Priester in einem von dem Pseudo-Romanum und dem Merseburgense mitgetheilten Absolutionsgebet seinem Gott, *quod me exiguum humilemque mediatorem constituisti ad orandum et intercedendum ad Dominum pro peccantibus*. So dankt er in einem anderen ebendasselbst befindlichen Absolutionsgebet, *quod in reconciliatione lapsorum etiam me servire effectibus gratiae tuae per ministerium sacerdotale voluisti*. Die Absolution geschah nach Anschauung der damaligen Kirche nicht dadurch, daß der Diener des Wortes das kräftige Gotteswort von der Vergebung dem Sünder aneignete, sondern dadurch, daß der Priester mit seinem mittlerischen Amtscharacter versöhnend zwischen ihn und seinen Gott trat. Die Reconciliation ward auch nach diesen Bußordnungen meistens am Grünen Donnerstage vorgenommen. Daher finden wir auch hier die Fasten gewöhnlich nach Quadragesimen berechnet; nur hin und wieder werden sie auch nach Wochen berechnet. Diese Bußordnungen kennen es noch nicht anders, als daß

die Reconciliation erst nach geendeter Bußzeit erfolgen kann. Noch das Vindobonense hat die Warnung, daß man Niemanden vor erzielter Besserung absolviren soll. Erst das Judicium Clementis und ein jüngerer Anhang zum Merseburgense haben den Canon des Theodorus aufgenommen, daß man die Büßenden aus Barmherzigkeit nach einem ganzen oder halben Jahre zur Communion zulassen solle; und das Sangallense, welches überhaupt manche Merkwürdigkeiten enthält und jedenfalls sehr jung ist, hat gar die sonderbare Bestimmung, daß der Sünder während der Bußzeit jährlich einmal zur Communion erscheinen soll.

Neu aber charakteristisch ist die im Prolog zum Pseudo-Romanum und nachher mehrfach in diesen Bußordnungen vorkommende Ermahnung, daß der Sünder nicht bloß die ihm vom Priester auferlegte Buße ableisten, sondern freiwillig noch etwas in Fasten, Almosen, mehr thun solle, um Uebers Verdienst zu erlangen: *Si egerit ea, quae illi sacerdos praeceperit, peccata ejus dimittentur; si vero postea ex sua voluntate jejunaverit, mercedem sibi acquirat et regnum coelorum.*

Wir wissen anderweitig, daß die fränkische Kirche in diesen Zeiten großen Fleiß daran wendete, die Berrichtungen des geistlichen Amtes liturgisch zu ordnen. Bei der großen Ausdehnung, welche das Bußwesen gewann, so daß von demselben nicht mehr wie bisher nur Einzelne in einzelnen Ausnahmefällen, sondern mehr und mehr alle Gemeindeglieder ergriffen werden mußten, können wir nicht anders erwarten, als jene Bemühungen auch hierauf erstreckt zu sehen; und wirklich finden wir denn auch in diesen Bußordnungen schon eine liturgische Construction des Beicht-, Buß- und Absolutionsacts: Das Pseudo-Romanum, Bobiense, Merseburgense a, Floriacense und Sangallense geben bereits einen *ordo ad dandam poenitentiam et ad solvendum*, den wir nun näher betrachten müssen:

Wenn Jemand kommt, um zu beichten, soll der Priester zunächst aus Betrübniß über die Sünden der Menschen, und

um durch sein Mitleid dem Sünder Muth zur Beichte zu machen, in sein Kämmerlein gehen und also beten: „Allmächtiger Herr und Gott, sei mir Sünder gnädig, daß ich Dir würdiglich danken könne, der Du mich Unwürdigen in Deiner Barmherzigkeit zum Diener des priesterlichen Amtes gemacht, und mich Geringen und Demüthigen zum Mittler gesetzt hast, um bei unserem Herrn Jesu Christo fürzubitten und fürzusprechen (intercedere) für die zur Buße zurückkehrenden Sünder. Und darum, Herr, der Du willst, daß Alle selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen, der Du nicht willst den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe, nimm mein Gebet an, welches ich Angesichts Deiner Gnade für diese Deine zur Buße gekommenen Diener und Dienerinnen darbringe, durch Jesum Christum unseren Herrn.“ Darnach soll er die Beichte hören. Hiebei setzen die älteren unter diesen Bußordnungen noch voraus, daß das Beichtkind die Initiative übe und seine einzelne Vergebung erzähle. Aber schon die Merseburger fordert ein inquisitorisches Interrogatorium, ein ordentliches Beichtverhör; und das Floriacense und Sangallense beschreiben bereits, wie der Priester dieses Beichtverhör abhalten soll: Zuerst soll er das Beichtkind belehren, wie der Teufel durch Hochmuth gefallen sei und den Menschen zu Fall gebracht habe; wie darauf Christus in die Welt gekommen sei, den Teufel besiegt und die Welt von der Sünde erlöst habe; wie derselbe auch durch die Apostel die Gnade der Taufe gegeben habe, damit der Mensch von Sünden gewaschen werde; wie nun aber auch, wer sündige und nicht Buße thue, in die Hölle komme; wie dagegen, wer nachdem er in Sünden gefallen dem Priester beichte, ewigen Lohn erlange. Dann soll er das Beichtkind fragen, ob es das Alles glaube, und ob es auch den Glauben der Beichte habe, daß man durch das Urtheil des Priesters Vergebung beim Herrn erlange. Und wenn der Sünder bekennt, daß er das Alles glaube, soll der Priester ihn fragen, was er denn gethan habe, weshalb er sich vor Gottes Zorn fürchte; und dann soll der Sünder seine vollständige Beichte thun. Wie

die Beichte gethan ward, ersenhen wir aus einer von Wassersche-  
 leben (S. 437) mitgetheilten Beichtanweisung des Abtes  
 Othmar von St. Gallen (+ 761). Da heißt es: Wenn Du  
 Deine Beichte thun willst, so thue es ohne Scheu, „weil es  
 ohne Beichte keine Vergebung giebt“. Erst bitte Gott um  
 volle Erkenntniß Deiner Sünden, und dann sprich zu dem  
 Diener Gottes, dem Du beichtest: „Dem allmächtigen Gott  
 und seinen Heiligen und Dir, dem Boten Gottes, bekenne ich  
 meine Sünden, welche ich, seit ich zu Verstande gekommen,  
 gethan habe in Worten und Gedanken und Werken, entweder  
 in Schwüren und Meineiden oder in Flüchen und Verläum-  
 dungen oder in müßigem Geschwätz, oder durch Haß oder  
 Zorn, oder durch Neid oder Eglust, oder durch Schlassucht,  
 oder durch schmutzige Gedanken, oder in Augenlust, oder durch  
 Wohlust der Ohren, oder durch Härte gegen Arme, oder weil  
 ich lässig gewesen, Christum im Gefängniß zu besuchen, und  
 Fremde zu herbergen, und den Gästen die Füße zu waschen,  
 und die Schwachen und Kranken zu besuchen, und Entzweite  
 zur Eintracht zu vermahren, und weil ich, während die Kirche  
 fastete, essen wollte, und weil ich, während die Kirche stehend  
 die heiligen Lectionen hörte, mit müßigen Gedanken beschäftigt  
 war, weil ich beim Singen und Beten oft an Anderes gedacht,  
 weil ich bei meinen Gastereien nicht immer Heiliges gedacht,  
 sondern oft Neppiges und Verläumderisches geredet habe; auch  
 bekenne ich Dir meinen Unglauben, daß ich ein Schänder  
 des Heiligen, ein Dieb, ein Hurer, ein Ehebrecher, ein Mein-  
 eidiger, ein Mörder, ein Räuber, ein falscher Zeuge geworden  
 bin, auch mich an meinen Gliedern in böser Lust verunreinigt  
 habe; auch daß ich mit meinen Augen gesehen habe was ich  
 nicht durfte, und dagegen zu sehen versäumt habe was ich  
 hätte sehen sollen, daß ich mit meinen Ohren gehört habe  
 was ich nicht hören durfte, und dagegen zu hören gesäumt  
 habe was ich hätte hören sollen, daß ich geredet habe wo ich  
 hätte schweigen sollen, und geschwiegen habe wo ich hätte  
 reden sollen, daß ich mit meinen Händen gethan habe was  
 nicht erlaubt war, und unterlassen habe was geboten war,



daß ich mit meinen Füßen gegangen bin wo ich nicht durfte, und weggeblieben bin wo ich hätte hingehen sollen; und daß ich willentlich oder unwillentlich, wissentlich oder unwissentlich gegen den Willen Gottes gedacht oder geredet oder gehandelt habe, das Alles sei aufrichtig gebeichtet. Dem allmächtigen Gott und Dir, dem Freunde und Priester Gottes, bekenne ich's; und bitte Dich demüthig, daß Du für mich Unglücklichen und Unmündigen beten wollest, damit der Herr mich würdige, mir durch Seine Barmherzigkeit Vergebung meiner Sünden zu schenken." Solche Beichtformel oder richtiger Beichtanweisung hatte natürlich nicht den Sinn, daß jedes Beichtkind sich aller dieser Sünden zeihen sollte, sondern es sollte aus dem darin gegebenen Sündenverzeichniß ersehen, welcher bestimmten Sünden es sich vor dem Priester zu zeihen hatte; denn die ganze geschichtliche Entstehung der Beichte führte darauf hin, daß man auf das Bekennen der bestimmten einzelnen Vergehungen ausging. Wenn nun so der Sünder seine volle Beichte gethan, sollen der Priester und er sich zum Altar begeben, und Beide mit einander vor dem Altar auf die Knie fallen. Dann soll der Priester, vor jedem Psalm oder Gebet den Sünder mit einem *oremus* zum Mitbeten auffordernd, erst nach einander den 38., 103. und 51. Psalm, und darnach ein Gebet sprechen. Solcher Gebete *super poenitentes* geben unsere Bußordnungen fünf. Wir geben zur Probe folgendes: „Gott, unter dessen Augen jedes Herz erbebt und alle Gewissen erzittern, sei den Seufzern Aller gnädig, und heile Aller Wunden, damit, wie Niemand unter uns frei von Schuld ist, so Niemand fremd sei der Vergebung. Durch Jesum u. s. w.“ Nach diesem Gebete erhoben sich dann Beide, und der Priester legte dem Sünder je nach dem Ausfall seiner Beichte die zukommenden Bußen und Redemtionen auf. Ohne Frage ward jenes Beten über dem Sünder während längerer Bußfristen wiederholt. Und bei öffentlicher Buße mußte natürlich dies Gebet über dem Sünder etwas anders lauten. Das Bobiense giebt uns das Formular eines Gebetes über einem öffentlich Büßenden: „Den allmächtigen und barmherzigen

Gott, der nicht will den Tod der Sünder sondern daß sie sich bekehren und leben, laßt uns, liebste Brüder, anrufen, daß dieser sein Diener zu rechter Vergebung durch seine Barmherzigkeit gelange. Er wolle in Gnaden geben, daß, welche auch immer die Wunden aller seiner Schulden seien, die er sich nach seiner Taufe zugezogen hat, dieselben so in dieser öffentlichen Buße geheilt werden, daß keine Zeichen der Narben zurückbleiben, durch Jesum u. s. w.“ Wenn dann der aufgelegten Buße genügt war, wurde der Sünder, und zwar meist am Grünen Donnerstage in der Weise reconciliirt, daß der Priester über ihm unter Handauflegung ein Gebet sprach. Solcher Gebete *ad solvendum* geben unsere Bußordnungen sechs verschiedene und außerdem eines für einen in *articulo mortis* befindlichen Büßenden. Wir theilen zur Probe das folgende mit: „Allmächtiger ewiger Gott, erlaß diesem Deinem beichtenden Diener seine Sünden nach Deiner Güte, damit ihm nicht mehr die Schuld des Gewissens zur Strafe schade, als die Nachsicht Deiner Güte zur Vergebung nütze. Durch Jesum u. s. w.“ Wir sehen hieraus, daß die Form der Absolution die *deprecativ*, nicht die *annunciatorische* oder *declarative* war; sie konnte nur *deprecativ* sein, weil die Absolution durch das Fürgebet des *intercedirenden* Priesters geschah.

Das war der Zustand des Bußwesens in der fränkischen Kirche, als im Anfange des achten Jahrhunderts auch das Beichtbuch des Theodorus dahin gebracht und damit die bezüglichen Entwicklungsergebnisse auch der angelsächsischen Kirche hierher verpflanzt wurden. Ein gewisser Cummean, über dessen persönlichen Verhältnissen manches Dunkel schwebt<sup>1)</sup>, verfaßte um die Mitte des achten Jahrhunderts ein Beichtbuch, in welchem er den Stoff zusammen zu fassen suchte, welchen die auf theodorscher Grundlage beruhenden angelsächsischen Pönitentialien einer Seits und die auf Columbanscher Grundlage beruhenden fränkischen anderer Seits darboten. Den gleichen

<sup>1)</sup> Vgl. Wasserschleben, S. 64. ff.

Zweck verfolgt ein anderes, unter dem Namen Bigotianum bei Wassersleben abgedrucktes Beichtbuch, welches schon von Cummean benutzt und also noch etwas älter als dieser ist. Aus diesen beiden Pönitentialien haben wir zu ersehen, wie sich die fränkische Kirche die Bußformen der angelsächsischen aneignete. Wenn wir aber die Gestalt des Bußwesens, welche die columbanisch-fränkischen Beichtbücher uns zeigen, mit der in den theodorisch-angelsächsischen sich darstellenden vergleichen, so ergibt sich, daß jene dieser schon sehr nahe kommt. Die theodorschen Bußordnungen haben das fränkische Bußwesen nur in der bereits eingeschlagenen Richtung an einigen jetzt näher zu betrachtenden Punkten weiter geführt.

Das Bigotianum geht wie Columban schon in der Einleitung auf die acht Wurzelsünden des Johannes Cassianus zurück, ja es macht dieselben für seine Capiteleintheilung grundlegend. Natürlich finden wir hier und in dem das Bigotianum ganz in sich aufnehmenden Cummean die schon von den columbanischen Bußordnungen eingeschlagene Richtung, innerliche sündliche Gemüthsstimmungen oder leichte Vergehungen um der ihnen zum Grunde liegenden sündlichen Gemüthsrichtung willen zur Buße zu ziehen, noch um ein Bedeutendes weiter verfolgt: Wer eine innerliche und nie ausgesprochene Neigung zu einem Weibe hat, wer lügt oder auch nur unwissentlich Unwahres sagt, wer nicht wohlthätig und mildherzig ist, wer über Bedürfniß irdische Güter ansammelt, wer seinen Nächsten haßt, betrübt, ihm zürnt, zornige Worte redet, unversöhnlich ist, wer aus Zorn oder Schmerz lauter als nöthig spricht oder schreit, wer vom Unglück sich verbittern läßt, wer seine Gedanken ungeordnet umher schweifen läßt, wer seinem Nächsten stolz begegnet, ihn beneidet, ihn herabsetzt, der Schlaffüchtige, der Faule, der Streitsüchtige, der Prahler u. s. w. sollen Pönitenz leisten. Dabei wird die andere Tendenz, die kirchlichen Ordnungen durch das Mittel der Bußstrafen aufrecht zu erhalten, nicht verabsäumt. Neu ist in dieser Beziehung die Bestimmung, daß, wer an drei Sonntagen nach einander nicht communicirt, excommunicirt

werden soll. Die uns schon aus den irischen Bußordnungen her bekannten levitischen Speisegesetze werden mit äußerster Strenge gehandhabt. In welchem Sinne hier die kirchlichen Ordnungen vertreten werden, mögen wir z. B. aus der Bestimmung entnehmen, daß wer einen Meineid auf ein geweihtes Kreuz schwört, drei Jahre, wer aber auf ein ungeweihtes, Ein Jahr büßen soll.

Natürlich mußte dies Alles auch auf die Wahl der Bußmittel und Bußarten wirken. Noch mehr als in den columbanischen Bußordnungen nehmen hier häufig die aufgelegten Büßungen die Gestalt von Selbsterziehungsmitteln an: So soll z. B. der Schlafsuchtige durch Wachen, der Schreier durch Schweigen büßen. Cummean versucht sogar, die Mittel, durch welche Vergebung der Sünden erlangt werden mag, zu systematisiren; es sind nach ihm folgende zwölf *remedia vulnerum*: die Taufe, die Liebe gegen Gott, die Almosen, das Weinen um die Sünde, die Beichte der Sünden, die Kasteiung des Herzens und des Leibes, die Besserung, die Fürbitte der Heiligen und der Kirche, die Barmherzigkeit gegen Andere, die Befehrung Anderer, die Versöhnlichkeit gegen Andere, und endlich das Erleiden des Märtyrertodes. Außerdem führen diese Bußordnungen noch an einigen anderen Punkten die Straftheorie der columbanischen Pönentialien weiter. Wir sehen, daß Columban so wenig wie Vinniaus die Absetzung von Geistlichen kennt, daß aber die aus den columbanischen hervorgegangenen Beichtbücher hier schon einleiten. Das Bigotianum nun und Cummean treten hier ganz auf den den alten Canones entsprechenden Standpunkt Theodor's, und lassen den Geistlichen wegen jeder einiger Maßen schweren Vergebung absetzen, und dann büßen. Wir sehen, wie Theodorus mit der ganzen angelsächsischen Kirche keine öffentliche Kirchenbuße kannte, wie er aber diese dadurch zu ersetzen suchte, daß er den schweren Sündern auf gewisse Zeit das Betreten der Kirche versagte. Obgleich nun das Bigotianum und Cummean mit der ganzen fränkischen Kirche die öffentliche Kirchenbuße kennen und behalten, so nehmen sie



doch aus Theodor auch dies Verbot des Betretens der Kirche als eine besondere Strafart auf. Nehmen wir nun hinzu, daß diese Bußordnungen auch schon mit Theodorus eine Zulassung des Büßenden zur Communion vor geendeter Bußzeit frei geben, so ergibt sich daraus, wie sich durch diese Bußordnungen auch in der fränkischen Kirche die Anschauung anbahnen mußte, als ob die Excommunication, die Ausschließung von dem Tisch des Herrn nicht sowohl mit dem Unter Kirchenbuße gestellt sein identisch, als vielmehr eine der härteren Kirchenstrafen neben anderen sei.

Selbstverständlich finden wir auch hier das ausgebildete System der Redemtionen; und wie sehr sich hier schon Alles auf die reine Geldzahlung stellt, ergibt sich z. B. aus der Bestimmung des Bigotianum, daß der Dieb durch einfachen Ersatz des Gestohlenen von aller und jeder Buße frei werden kann. Und wenn Cummean von dem Almosen sagt: *Sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosyna extinguit peccatum*, so ist in der That bis zu dem bekannten Tetzelschen Sage nicht weit.

Daraus folgt denn weiter, daß wir hier auch die Bußumwandlungen im copiossten Maaße vorfinden. Das Bigotianum hat schon in seiner Vorrede die bezügliche Anweisung: „Der Preis eines Jahres Buße ist sieben Tage und Nächte fasten; und ein Anderer sagt: Faste drei Wochen hinter einander, und Du bist selig.“ Noch weitere Anweisungen giebt die Vorrede des Cummean, die erst derjenigen Bußumwandlungen erwähnt, welche wir schon aus den *Canones Hibernenses* und aus Theodorus kennen, und dann noch folgende hinzufügt: Eine Buße von sieben Jahren kann auch so abgelöst werden, daß man für das erste Jahr zwölf Mal zwei Tage bei Wasser und Brod zubringt, für das zweite Jahr zwölf Mal fünfzig Psalmen unter Kniebeugung singt, für das dritte Jahr statt einer sonst zu Gebote stehenden Festlichkeit zwei Tage bei Wasser und Brod fastet, für das vierte Jahr nackend drei hundert Ruthensfreiche empfängt, für das fünfte Jahr den Gelbbetrag seiner Ernährungskosten als

Almosen giebt, für das sechste Jahr den Betrag seines Bergeldes erlegt und davon dem etwa Beleidigten oder seinen Erben den Schadensersatz giebt, für das siebente Jahr alles Böse läßt und Gutes thut. Für einen Tag Buße kann man 50 Psalmen unter Kniebeugung, oder ohne Kniebeugung 70 Psalmen singen; für eine Woche Buße kann man 300 Psalmen unter Kniebeugung, oder ohne Kniebeugung 420 Psalmen singen. Ein dives oder potens, der Capital-sünden zu büßen hat, kann sich aber auch noch anders helfen: Er gebe erstens sein Bergeld als Almosen an die Armen, und noch ein Mal den Betrag seines Bergeldes in Acker an die Kirche, und noch ein Mal den Betrag seines Bergeldes so daß er dafür Leibeigene frei läßt oder Gefangene loskauft, und dann sündige er hinfort nicht mehr, sondern gehe fleißig zum Abendmahl. Ein Armerer dagegen kann es, wenn er z. B. eine dreijährige Buße hat, so machen, daß er im ersten Jahre 26 solidi Almosen giebt, in jeder Woche einen Tag bis zur neunten Stunde und einen anderen bis Abend fastet, dann aber nach Belieben ißt, und in den drei Quadragesimen den Betrag seiner täglichen Nahrung berechnet und als Almosen giebt; daß er dann im zweiten Jahre 20 solidi schenkt, dafür aber auch von Weihnacht bis Epiphania und von Ostern bis Pfingsten nicht fastet; und daß er dann endlich für das dritte Jahr 18 solidi schenkt. Noch summarischer gehen die aus dieser Zeit stammenden Zusätze zu den columbanischen Bußordnungen, auf die wir schon oben aufmerksam machten, zu Werke. So heißt es in einem Zusätze zum Pseudo-Romanum: Ein Reicher gebe für sieben Wochen Buße 20 solidi, ein Armerer 10 solidi, und ein ganz Armer 3 solidi an die Armen, oder die Kirche, oder zur Loskaufung von Gefangenen. Einige Bußordnungen, die wieder aus Cummean schöpfen, gehen dann noch weiter. So sagt ein bei Wassersleben abgedrucktes Poenitentiale Remense, nachdem es schon eine Reihe von Umwandlungen für eine dreijährige Buße angegeben hat, ganz kurz: „Und wer so nicht Buße leisten kann, wie wir eben gesagt haben, der gebe im

ersten Jahre 26, im zweiten 20, im dritten 18, zusammen 64 solidi Almosen.“

Hier finden wir denn auch die stellvertretende Buße, und zwar nicht etwa bloß die schon aus Theodorus bekannte Bestimmung, daß für einen während der Bußzeit Gestorbenen seine Angehörigen fasten und Almosen geben sollen, sondern auch, in der Vorrede Cummean's, den ungeheuerlichen Satz: Und wer Psalmen nicht weiß und fasten nicht kann, der wähle sich einen gerechten Mann aus, der Dieses für ihn erfülle, und er selbst gebe für jeden ihm auferlegten Bußtag einen Denar an die Armen.

Hinsichtlich des Beichtverfahrens bieten diese Bußordnungen wenig Neues dar. Sie nehmen zwar den Satz des Theodorus, daß es im Nothfalle auch an der nur Gott gethanen Beichte genüge, noch auf, aber sie empfehlen doch häufig die Beichte vor dem Priester. Die Reconciliation geschah auch nach ihnen am Grünen Donnerstage, weshalb sie die Bußen auch gern nach Quadragesimen berechnen, deren auch sie nur drei im Jahre kennen. Die Zulassung zum Abendmahl soll noch nach dem Bigotianum erst nach geendeter Bußzeit erfolgen, aber Cummean nimmt schon den Satz des Theodorus, daß man schwere Sünder nach einem ganzen oder halben Jahre zur Communion zulassen solle, auf, und damit diese wichtige Veränderung der alten Praxis in die fränkische Kirche herein.

Hiermit treten wir denn in die carolingische Zeit hinein, deren bekannte charakteristische Bestrebungen, die theologische Wissenschaft wieder zu beleben und durch Verknüpfung des kirchlichen und staatlichen Organismus in beiden Ordnung zu schaffen, sich nun auch auf das Bußwesen erstrecken. Durch die lebendig=practische Verpflanzung der irischen und angelsächsischen Pönitentialbücher in die fränkische Kirche war in der letzteren das ganze, aus der bisherigen Entwicklung des Bußwesens erwachsene Material zusammengebracht, und es war die Möglichkeit gegeben, daß die Entwicklung sich in der bereits eingeschlagenen Richtung zu Ende vollführen konnte.

Diesen Abschluß machen die Bestimmungen des im J. 1215 unter Innocenz III. gehaltenen lateranensischen Concils. Die zwischen inne liegende Entwicklung können wir uns in zwei Abschnitte zerlegen: in dem ersten, vom Anfange des 9. bis zum Anfange des 11. Jahrhunderts führt sich die Sache auf Grundlage der in der carolingischen Zeit gegebenen Anregungen ziemlich auf allen Punkten in der Praxis durch; am Anfange des 11. Jahrhunderts faßt die dem Augustin untergeschobene Schrift *de vera et falsa poenitentia* die Resultate der bisherigen practischen Entwicklungen theoretisch zusammen, und auf Grund dieser Schrift beginnt dann die theologische Erörterung der Sache; bis endlich Innocenz III., was sich in Praxis und Theorie gebildet hatte, zum allgemein verbindlichen Dogma und Gesetz macht.

Seit Augustin und Ambrosius, Leo und Gregor haben wir keine Versuche mehr gefunden, die in das Bußwesen einschlagenden theologischen Begriffe zu erörtern. Nur einzelne gelegentliche Aeußerungen darüber, wie man sich die Stellung des kirchlichen Amtes zu der Sündenvergebung, die Beichte, die Reconciliation dachte, haben wir anführen können. In der carolingischen Zeit machte man wenigstens den Versuch, sich über diese Gegenstände theologisch Rechenschaft zu geben. Wir haben gesehen, wie die Pönitentialbücher die Forderung, die Sünden vor dem Priester zu beichten und mit der von diesem auferlegten Buße zu tilgen, bereits nicht allein auf die kleinen sondern auch auf die Gedankensünden ausdehnten, und wie sie den Satz, daß es auch an der Beichte vor Gott genüge, bereits durch den Zusatz „im Nothfalle“ beschränkten. Dieser Praxis gegenüber mußte sich die theologische Frage dahin stellen: Ob und wie weit Beichte vor dem Priester nothwendig sei? Auf diese Frage haben sich nun mehrere der ersten Theologen der carolingischen Zeit ausgelassen. Theodulf von Orleans sagt darüber in einem Ausschreiben an seine Geistlichkeit v. J. 797<sup>1)</sup>: *Omni etenim die Deo in oratio ne*

<sup>1)</sup> Bei Mansi XIII, 1001.



nostra, aut semel, aut bis, aut quanto amplius possumus, confiteri debemus peccata nostra. — Quia confessio, quam sacerdotibus facimus, hoc nobis adminiculum affert, quia accepto ab iis salutari consilio, saluberrimis poenitentiae observationibus, sive mutuis orationibus peccatorum maculas diluimus. Confessio vero, quam soli Deo facimus, in hoc juvat, quia, quanto nos memores sumus peccatorum nostrorum, tanto horum deus obliviscitur; et e contrario, quanto nos horum obliviscimur, tanto dominus reminiscitur. Also, Gott ist der eigentliche Sündenvergeber, und darum ist Beichte vor Gott unter allen Umständen und täglich nothwendig; aber der Sünder braucht dabei adminicula, und darum ist Beichte vor dem Priester auch in der Ordnung, damit ihm derselbe wegen der nöthigen Satisfactionen Rath ertheile, und sein Fürgebet mit dem Beichtgebet des Sünders vereinige. Viel weiter noch geht der so einflußreiche Alcuin. In einem Briefe an die Geistlichkeit in Vanguedoc<sup>1)</sup> wundert er sich, daß in ihrer Provinz die Laien sich weigerten, den Priestern, „welchen doch nach unserem Glauben sammt den heiligen Aposteln von dem Gotte Christus die Macht zu binden und zu lösen gegeben ist“, zu beichten; Gotte wollten sie beichten, aber der Kirche, in welcher sie doch gesündigt hätten, versagten sie die schuldige Genugthuung. Nun aber „wird im Leviticus wiederholt auf Gottes Befehl der Sünder mit seinem Opfer zum Priester gesandt, damit dieser es vor Gott bringe, für ihn bete, und so ihm vergeben werde. Was sind die Opfer, die wir für unsere Sünden bringen, anders als die Beichte unserer Sünden, die wir durch den Priester Gotte rein darbringen müssen, damit durch dessen Fürbitte das Opfer unserer Beichte Gotte angenehm werde, und wir von ihm Vergebung empfangen.“ Häufig hat man hier protestantischer Seits zu viel Gewicht darauf gelegt, daß Alcuin allerdings als den eigentlichen Vergeber der Sünde Gott, und den Priester nur als Fürbitter hinstellt. Es ist eben mit dieser

<sup>1)</sup> Ad Fratres in provincia Gothorum I. 1. 144. ff.

Fürbitte nicht eine bloße Fürbitte, sondern die ganze Anschauung gestaltet sich aus dem falschen Opferbegriff heraus: Die Satisfactionen des Sünders sind ein Vergebung von Gott verdienendes Opfer, aber zwischen dem Sünder und Gott steht mit mittlerischer, intercedirender Stellung der Priester, und daher darf der Sünder seine expiatorischen Opfer, seine Beichte und Buße, nicht selbst, sondern er muß sie durch den fürbittenden, intercedirenden Priester vor Gott bringen, wenn es Gott zum Vergeben bewegen soll. In diesem intercedirenden Mittlerthum besteht die Schlüsselgewalt. Daß der Sinn Alcuin's hierhin gehe, beweist eine andere Stelle. In seinem Buche *de divinis officiis*, welches Jahrhunderte hindurch als das rechte Pastoralhandbuch gedient hat, giebt er eine unten noch näher zu betrachtende Form der Beichte und Absolution, und läßt da<sup>1)</sup> in der Beichte den Sünder zum Priester sprechen: *ideoque consilium, immo iudicium tuum, qui sequester ac medius inter Deum et peccatorem hominem ordinatus es, supplex deprecor, et ut pro eisdem peccatis meis intercessor existas, humiliter imploro.* Und diese Theorie wird sofort von der Praxis aufgenommen; das Concil zu Chalons v. J. 813 sagt in seinem Canon 33: *Quidam deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent; quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam sit ecclesiam. Ita duntaxat et Deo, qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra, et cum David dicamus „delictum meum cognitum tibi feci“. Et secundum institutionem apostoli confiteamur alterutrum peccata nostra, et oremus pro invicem, ut salvemur. Confessio itaque, quae Deo fit, purgat peccata; ea vero, quae sacerdoti fit, docet, qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque salutis et sanitatis auctor et largitor, plerumque hanc praebet suae potentiae invisibili administratione, plerumque medicorum operatione.* Also, allerdings vergiebt Gott selbst die Sün-

<sup>1)</sup> Ed. Hittorp p. 239.

den, und muß daher auch darum angerufen werden, aber der ordinaire Weg, zu dieser göttlichen Gnade zu gelangen, ist die *operatio medici i. e. sacerdotis*. Vergleichen wir diese Doctrin mit derjenigen, welche wir namentlich bei Ambrosius fanden, so stellt sich jene als eine Wiederaufnahme dieser dar, nur unter Hineinziehung der falschen Opfertheorie und darum mit viel schärferer Betonung des mittlerischen Priesterthums; und es ist klar, daß wenn schon die Anschauungen des Ambrosius nothwendig zur Ausdehnung des Bußwesens auf alle Sünden führten, diese erneuerte Theorie in dieser Richtung noch weiter führen mußte.

Die erste Folge davon, daß in der carolingischen Zeit die Theologie sich dieser Gegenstände wieder zu bemächtigen suchte, war ein Sturm gegen die Pönitentialbücher. Diese Pönitentialbücher besaßen, wenn gleich sie allenthalben für die Praxis grundlegend gemacht wurden, doch kein kirchengesetzliches Ansehen. Nun aber wichen sie überdem in ihren einzelnen Bestimmungen nicht unmerklich von einander ab. Diejenigen, welche die irischen und angelsächsischen Bußordnungen in die fränkische Kirche verpflanzt hatten, waren keineswegs bestrebt oder im Stande gewesen, die Abweichungen derselben unter sich und mit den alten, in der fränkischen Kirche noch geltenden Canones auszugleichen. Namentlich die späteren fränkischen Bußordnungen, deren Verfasser alle diese Quellenmassen benutzt haben, führen ganz harmlos die alten und die britischen und die angelsächsischen Canones neben einander auf, so daß in einem und demselben Pönitientiale nicht allein verschiedene Bußsätze für eine und dieselbe Sünde, sondern auch, wovon wir noch Beispiele sehen werden, verschiedene organische Bestimmungen neben einander hingestellt werden. Als nun die theologische Betrachtung das Gewicht, welches die Kirche auf das Bußwesen legte, noch ungemein verstärkte, suchte man der Verwirrung, welche die in den Bußbüchern vorliegenden Discrepanzen in der Praxis anzurichten drohten, vorzubeugen und zu diesem Zwecke jene Bußordnungen aus dem Mittel zu schaffen. Daher ver-

ordnen die Concilien zu Chalons v. J. 813 und zu Mainz v. J. 847: *modus autem poenitentiae peccata sua confitentibus aut per antiquorum canonum institutionem aut per sanctarum scripturarum auctoritatem aut per ecclesiasticam consuetudinem imponi debet, repudiatis ac penitus eliminatis libellis, quos poenitenciales vocant, quorum sunt certi errores, incerti auctores, qui dum pro peccatis gravibus leves quosdam et inusitados imponunt poenitentiae modos, consuunt pulvillos secundum propheticum sermonem.* Und das Concil zu Paris v. J. 829 gab sogar den Bischöfen auf, nach diesen Bußordnungen Nachforschung anzustellen, und dieselben verbrennen zu lassen. Aber man konnte solcher Bußordnungen eben nicht entrathen: Die alten Canones paßten in der That auf das ganz veränderte Bußwesen nicht mehr, und eine feste ecclesiastica consuetudo hatte sich nicht gebildet. So forderte denn der Bischof Ebbo von Rheims um das Jahr 830 den Bischof Halitgar von Cambrai auf, aus den Aussprüchen der Väter und den alten Canones ein brauchbares Pönitential anzufertigen<sup>1)</sup>. Halitgar, und nach ihm viele Andere haben sich denn auch dieser Aufgabe unterzogen. Aber diese Opposition gegen die vorhandenen Bußordnungen richtete sich nur gegen äußerliche Einzelheiten, keinesweges gegen die von denselben befolgten Principien. Die alten Canones und Aussprüche der Väter waren auch nur durch große Abzüge und Aenderungen auf die neuen Verhältnisse anwendlich zu machen. So geben denn die neuen Bußordnungen seit Halitgar im Wesentlichen nichts Anderes als die alten, ändern noch weniger die Principien derselben, führen vielmehr die in diesen angebahnte Entwicklung entschieden weiter, ja nehmen die alten Pönitentialbücher den Hauptmassen nach in sich auf, so daß denn auch die alten Pönitentialien neben diesen neueren noch lange gebraucht worden sind. Was sich durch diese letzteren im Einzelnen der bereits eingeschlagenen Richtung

<sup>1)</sup> Wafferschleben, 79.



gemäß geändert oder richtiger fortgebildet hat, werden wir im Verfolge sehen.

Von weit entschiedenerer Einwirkung war eine andere Einrichtung der carolingischen Zeit, nemlich die der Sendgerichte. Bekanntlich <sup>1)</sup> wurden dieselben auf Grund der immer schon kirchenordnungsmäßigen Kirchenvisitationen von Karl dem Großen durch Capitularien aus den Jahren 789 und 813 eingerichtet, von den Nachfolgern desselben und durch die Concilien weiter ausgebildet, und folgender Maassen geordnet: Alljährlich soll der Bischof die Parochieen seiner Diöces bereisen, um zu firmeln, das Volk zu lehren, und wie die Reste heidnischen Wesens aufzusuchen und zu beseitigen, so namentlich alles unchristliche und sündliche Wesen zu richten und zu strafen. Zu dem Zweck soll sein Archidiacon oder Archipresbyter einige Tage vor ihm in die Parochie kommen, seine Ankunft anzeigen, und allen Kirchspielsgenossen entbieten, daß sie bei Strafe der Excommunication vor dem Send des Bischofs erscheinen und Alles zur Anzeige bringen, was ihnen von in der Parochie vorgefallenen Contraventionen gegen göttliche und menschliche Ordnung bekannt geworden. Auch kann dieser missus des Bischofs vor der Ankunft des Letzteren die leichteren Vergehungen richten und abmachen, damit der Bischof nicht über Gebühr aufgehalten wird. Der Bischof erwählt dann aus der Parochie nach einer angemessenen Ansprache sieben ehrbare Männer, und vercidigt sie auf Reliquien, daß sie ohne Menschenfurcht und Menschengunst die Wahrheit reden und zur Anzeige bringen wollen, was ihnen von unchristlichen Vorkommnissen bekannt geworden ist. Dann werden ihnen die Sendfragen vorgelegt, erst eine Reihe von Fragen des Inhalts, ob der oder die an der Parochie stehenden Presbyter und Cleriker ihren amtlichen Verpflichtungen nachkommen, und dann 89 weitere das Verhalten der Gemeindeglieder berücksichtigende Fragen des Inhalts, ob Mord, Ehebruch, heidnische Greuel u. s. w. in der Gemeinde

<sup>1)</sup> Gieseler RG, II, 1. 73. 333.

vorgefallen seien. Diese Fragen berücksichtigen genau diejenigen Vergehungen, welche wir in den Bußordnungen berücksichtigt fanden; sie sind eben nur die in Frageform umgesetzten Pönitentialbücher. Schließlich belegt dann der Bischof die angeklagten und überwiesenen Sünder mit der entsprechenden Kirchenbuße. Dieses kirchliche Institut ward nun aber auf der anderen Seite auch mit den staatlichen Institutionen in Beziehung gesetzt: Die Centgrafen, königlichen Richter und sonstigen Localbeamten waren angewiesen, auf dem bischöflichen Send zu erscheinen, dem Bischofe zur Seite zu stehen, Diejenigen, welche sich vor dem Bischofe zu erscheinen etwa weigerten, holen zu lassen, und solche Sünder, welche sich nicht vom Bischofe durch die Excommunication zur Buße führen ließen, durch die königliche Autorität entweder zur Pönitenz oder zur bürgerlichen Rechenschaft und Genugthuung zu zwingen. Auch begleiteten missi des Königs den Bischof. Allerdings gab diese Verschmelzung der bürgerlichen und kirchlichen Strafgewalt der letzteren großen Nachdruck, aber nahm derselben auch einen großen Theil ihres kirchlichen Charakters. Bisher war es immer noch dem Sünder frei gewesen, ob er sich aus der Kirche ausschließen lassen, oder durch Unterwerfung unter die Kirchenbuße die Aussöhnung mit der Kirche suchen wollte; jetzt ward er durch den bürgerlichen Arm zur Kirchenbuße gezwungen, entweder geradezu, oder indirect dadurch daß er sonst der härteren staatlichen Bestrafung anheimfiel. Sodann ward eine Vermischung des Criminalstrafwesens und des geistlichen Strafwesens vollzogen, die sich bei reicherer Entwicklung sowohl der Kirche als des Staates nicht halten konnte; denn auf der einen Seite wurden reine Criminalverbrechen als Mord, Diebstahl statt des Staats von der Kirche bestraft; und anderer Seits wurden wieder die Contraventionen gegen kirchliche Ordnungen eventuell, wenn nemlich der Sünder den Bischof nicht hören wollte, der staatlichen Bestrafung unterstellt. So belegte Carl der Große <sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Cap. III. pro partib. Saxoniae.

das Uebertreten der Quadregesimalfasten mit Todesstrafe. So sollen<sup>1)</sup> die Missethäter des Königs mit den härtesten Leibesstrafen verfahren, wenn die Leute das Vater Unser und den Glauben nicht ordentlich auswendig lernen. So wurde die Nichtentrichtung des Zehnten an die Kirche und die Armen mit Kirchenstrafen, und im Falle des Ungehorsams mit steigenden weltlichen Strafen belegt<sup>2)</sup>.

Diese Einrichtung der Sendgerichte mußte nun, in Beziehung der oben dargelegten strengeren theologischen Anschauungen, durchgreifende Folgen für das ganze Disciplinarwesen haben, die wir einzeln näher betrachten müssen.

Die erste Folge war eine immer schärfere Betonung der Beichtpflicht. Alcuin weist in seinem erwähnten Buche<sup>3)</sup> die Priester an, daß sie beim Beginn der Fasten alle Christen ermahnen, am heutigen Tage zu wahrer Beichte und Buße zu kommen. Die Synode zu Chalons v. J. 813, die, wie wir oben sahen, sich die Anschauungen Alcuins über Beichte und Absolution aneignete, spricht sich im 32. Canon dahin aus: Da der Mensch aus Leib und Seele bestehe, und bisweilen durch die Regungen der Seele, bisweilen durch fleischliche Schwachheit zur Sünde verlockt werde, so müssen die Sünden sorglich untersucht und erforscht werden, damit die Beichte hinsichtlich beider Arten von Sünden vollständig sei, und nicht allein die Verbrechen, welche leiblich, sondern auch die, welche in Gedanken begangen worden, gebeichtet werden; daher soll der Priester in der Beichte besonders nach den acht Wurzelsünden (des J. Cassianus) forschen. Das nahmen denn auch die Pönitentialbücher auf. Eine Bußordnung aus dem 9. Jahrhundert, welche Wasserscheleben unter der Aufschrift *Valicellanum secundum* hat abdrucken lassen, sagt ausdrücklich: *Nam si quis in se vel parvum recelaverit peccatum, sciat se exinde rationem redditurum secundum illud, quod dominus de verbo otioso (dicit), quanto magis nos si plura pec-*

<sup>1)</sup> Pertz Monum. hist. germ. III, 129.

<sup>2)</sup> Gieseler RG. II, 1. 74.

<sup>3)</sup> De div. offic. p. 239.

cata vel crimina, quae commisimus, recelaverimus, quia scriptum est: Nullum peccatum inultum dimittit deus, hoc est sine vindicta. Quodsi non judicaremur hic per poenitentiam, judicat illud Deus per veritatem in iudicio. Vor allen Dingen aber erreichte man die allgemeine Einführung der Beichte dadurch, daß man einer Seits die Leute anhielt, regelmäßig ein oder mehrere Male im Jahre zu communiciren, und anderer Seits ihnen einschärfte, daß man nicht zum Abendmahl gehen dürfe, ohne durch vorherige Beichte und Buße sein Herz gereinigt zu haben. In den officiellen Sendfragen wird wegen des Kirchspielsgeistlichen gefragt, ob er auch am Anfange der Fasten alle Christen einlade zu beichten, und ihnen für ihre Sünden die ordentliche Buße auflege? und ob er auch Alle ermahne, an den drei Hauptfesten zu communiciren? und wegen der Laien wird gefragt: ob sie auch Alle an den drei Hauptfesten zum Abendmahl gehen? Entsprechend fordert eine angelsächsische Bußordnung aus dem 9. Jahrhundert, bei Wasserscheben unter dem Titel Martinianum abgedruckt, auf Grund eines Canon eines Concils zu Autun, daß die Laien auf die drei hohen Feste communiciren oder für keine katholische Christen gelten sollen. Daneben aber schärft das ebenfalls aus dem 9. Jahrhundert stammende Confessionale Pseudo-Egberti (bei Wasserscheben) ein Mal über das andere ein, daß man nicht zur Communion kommen dürfe, ohne vorher gebeichtet und gebüßt zu haben. Seit dieser Zeit beginnt die bis dahin unbekannte Verknüpfung der Beichte mit der Communion. Nach Regino von Prüm († 915) soll der Bischof im Sendgericht schon fragen<sup>1)</sup>: ob auch Einer ist, der nicht wenigstens Ein Mal im Jahre, nemlich am Anfange der Quadregesimalfasten, zur Beichte kommt, und Buße für seine Sünden empfängt? So ist die allgemeine Beichtpflicht in diesem Zeitraume allerdings noch nicht Kirchengesetz, aber sie wird mehr und mehr allgemeiner Kirchengebrauch.

Eine zweite Folge war eine andere Bestimmung des Unterschiedes zwischen öffentlicher und heimlicher Buße. An-

<sup>1)</sup> De disc. eccles. II, 2.



fangs hatte es nur eine öffentliche Buße gegeben; darauf, als man auch die leichteren Sünden in immer weiterer Ausdehnung zur Buße zog, war daneben die heimliche Buße aufgekomen; in manchen Kirchenprovinzen hatte dies, wie z. B. in der angelsächsischen Kirche, schon die Folge gehabt, daß die öffentliche Buße ganz außer Gebrauch gekommen war; in der fränkischen Kirche dagegen hatte man neben der heimlichen Buße die öffentliche stets festgehalten. So lag es zur carolingischen Zeit. Nun aber mußten nothwendig über die Frage, in welchen Fällen man öffentliche Buße aufzuerlegen habe und in welchen es an der geheimen genüge, in der Praxis viele Schwankungen bestehen. Im Allgemeinen hatte man zwar den Grundsatz aufgestellt, daß für *crimina publica* die öffentliche, und für *crimina occulta* die Privatbuße gehöre. Aber es lag auf der Hand, daß dieser Grundsatz nicht mehr ausreichte, als man auch die leichtesten Vergehungen zur Pönitenz zog. Wie oft mußte der Fall eintreten, daß eine Vergehung ganz öffentlich und allbekannt, und doch so geringfügiger Natur war, daß man unmöglich den Thäter mit der schweren öffentlichen Buße belegen konnte? Dazu kam, daß die angelsächsischen Bußordnungen, welche keine öffentliche Buße kannten, sondern dieselbe in anderer Weise zu ersetzen suchten, in weiten Gebieten die Praxis beherrschten. Diese Verwirrungen suchen nun die königlichen Capitularien der carolingischen Zeit zu beseitigen, und verordnen zu dem Zwecke: *Quorum peccata in publico sunt, in publico debet esse poenitentia per tempora, quae episcopi arbitrio poenitentibus secundum differentiam peccatorum decernuntur. Quorum autem peccata occulta sunt, et spontanea confessione solitantummodo presbytero ab iis fuerint revelata, horum occulta debet esse poenitentia secundum presbyteri iudicium, cui confessi sunt, ne infirmi in ecclesia scandalizentur videntes eorum poenas, quorum penitus ignorant causas<sup>1)</sup>*. Da wird dem alten Grundsatz, daß *poenitentia publica* oder *privata*

<sup>1)</sup> Mansi XIV, 962.

für crimina publica oder occulta gehöre, ein neuer Grundsatz an die Seite gestellt, nemlich: daß auch freiwillige Beichte von der öffentlichen Buße los mache. Bald tritt nun aber dieser neue Grundsatz auch allein und abgelöst von dem alten auf. Ein anderes Capitulare verordnet: „Wer heimlich und aus eigem Antriebe gebeichtet hat, der büße auch heimlich; wer aber öffentlich und so, daß es zu allgemeiner Kunde gekommen, überführt ist oder bekannt hat, der büße öffentlich und vor Allen Angesichts der Kirche nach den canonischen Graden<sup>1)</sup>“. Also wer erwartet, daß er erst öffentlich, vor dem bischöflichen Send seiner Vergehungen angeklagt und überwiesen werde, der soll dann auch öffentlich büßen; aber man kann Dem durch freiwillige heimliche Beichte zuvorkommen, in welchem Falle es bei Privatbuße bewendet. Natürlich griff Jeder, der sich nichts Gutes bewußt war, zu diesem Auskunftsmittel; und die natürliche Folge war, daß die öffentliche Buße immer mehr in Abgang kam. Indessen hört sie in diesem Zeitraum noch nicht auf; wir werden noch in dem folgenden Beispiele derselben finden.

So lange nur öffentliche Buße für öffentliche schwere Vergehungen statt fand, hatten die Bischöfe allein das Officium der Bußauslegung und Reconciliation gehabt. Je weiter man aber das Gebiet der Disciplin über die schweren Vergehungen hinaus ausdehnte, und je tiefer man dabei von der Nothwendigkeit der Beichte und Reconciliation überzeugt ward, desto mehr Aufwand an Zeit und Kraft mußte das Bußwesen erfordern, und desto weniger waren die Bischöfe allein im Stande, dasselbe zu leiten; abgesehen davon, daß sich ja nun auch die Fälle ins Ungemessene mehren mußten, da Leute in articulo mortis und ohne daß ein Bischof zu haben gewesen wäre, zu beichten und absolvirt zu werden begehrten. Allgemein war man daher bereits, wie wir sahen, von dem Grundsatz abgekommen, daß unter allen Umständen nur der Bischof Buße auflegen und reconciliiren könne. Aber zunächst war

---

<sup>1)</sup> Capitularia Regg. Francor. ed. Baluzius. Lib. V. cap. 112.

daraus wieder nur ein Schwanken entstanden. Ein Theil der Bußordnungen hielt, wie wir sahen, fest, daß dies ausschließlich zur Competenz des Bischofs gehöre, ein Ausfluß der bischöflichen Gewalt sei; daß daher auch der Presbyter nur im Nothfalle, in articulo mortis sich dieser Functionen anmaßen dürfe; daß namentlich die Reconciliation, jene Nothfälle ausgenommen, dem Bischofe reservirt bleiben müsse; und daß vollends der Diacon weder Buße auflegen, noch reconciliiren dürfe. Ein anderer Theil der Bußordnungen aber sprach, wie wir sahen, sowohl den Presbytern als den Bischöfen, als welchen das Amt der Schlüssel übertragen sei, die Competenz zum Buße auflegen und Reconciliiren zu; sie begreifen diese Disciplinargewalt als einen Theil der Schlüsselgewalt, diese aber als sacerdotium, und sprechen das sacerdotium nicht allein den Bischöfen, sondern Allen die die Messe opfern dürfen, den Presbytern wie den Bischöfen zu; so daß dann die Presbyter nicht bloß in Nothfällen oder aushülflich sondern kraft ihres Amtes Buße auflegen und reconciliiren, während in Nothfällen, in articulo mortis auch die Diaconen Beides dürfen. Diese Differenz trugen die aus England herüberkommenden Bußordnungen nun auch in die fränkische Kirche herein, und auch hier waren anfangs die Ansichten getheilt. So legt Alcuin den Presbytern wie den Bischöfen das Recht bei, Buße aufzulegen und zu reconciliiren<sup>1)</sup>. Dagegen reservirt Ratramnus<sup>2)</sup> das Recht der Sündenvergebung den Bischöfen allein: er geht auf Joh. 20, 22. zurück und schließt, weil hier den Aposteln allein der heilige Geist gegeben, und damit auch ihnen allein die Sündenvergebung, als welche ein Werk des heiligen Geistes sei, übertragen worden, so sei auch die Sündenvergebung ein Vorrecht der Bischöfe allein, welche die eigentlichen Nachfolger der Apostel in ihrem Amte seien. In der Praxis war man nun aber ge- nöthigt, auch die Presbyter Buße auflegen und reconciliiren

<sup>1)</sup> De div. offic. ed Hittorp p. 239.

<sup>2)</sup> Contra Graecorum oppos. Lib. V. cap. 7.

zu lassen. So vermittelte man denn in folgender Weise: Erstens ließ man zwar die Presbyter diese Functionen üben, aber man nahm an, daß sie dies nicht aus eigener Amtsgewalt, sondern aus Auftrag ihres Bischofs, als dessen Stellvertreter, *jure delato* thäten. Diese Anschauung befestigte sich um so mehr, als sie einen der Streitpunkte bildete, welche damals mit der griechischen Kirche verhandelt wurden, die den Presbytern so gut wie den Bischöfen die Macht zu firmeln, zu absolviren u. s. w. zusprach. Sodann unterschied man zwischen denjenigen Fällen, in welchen der Presbyter Buße auflegen und absolviren durfte, und denjenigen, in welchen er die Sache an den Bischof verweisen sollte. Schon oben haben wir eine Stelle aus den königlichen Capitularien angeführt, in welchen bestimmt wird, daß die öffentliche Buße für öffentliche Vergehungen vom Bischofe, aber die Privatbuße für heimliche Vergehungen vom Presbyter aufgelegt und abgenommen werden solle. Uebereinstimmend hiemit sagt ein anderes Capitulare<sup>1)</sup>: *Curet unusquisque presbyter (jussione episcopi de occultis tantum, quia de manifestis episcopos semper convenit judicare) — singulos data oratione reconciliari.* Auch die schweren Sachen, selbst wenn sie durch heimliche Beichte an ihn kommen, soll der Presbyter an den Bischof verweisen. Das Pönitential des Halitgar sagt: *et si delicta adeo gravia sint, ut necesse sit presbytero ad episcopi sententiam assignare, assignet eos illuc.* Namentlich soll der Presbyter nicht das Anathema aussprechen, sondern dies soll sogar nur *metropolitani cogitatione et provincialium episcoporum communi judicio* geschehen dürfen<sup>2)</sup>. Zu diesem Zweck soll denn, wie das Pönitential des Halitgar erzählt und fordert, jeder Bischof an seinem Bischofsfize am Aschermittwoch anwesend und bereit sein; da sollen Diejenigen, welche mit schweren, von ihrem Ortspriester nicht zu behandelnden Vergehungen

<sup>1)</sup> VI. cap. 206.

<sup>2)</sup> Can 12 der Synodus Regiaticina v. J. 850.



beladen sind, vor ihm erscheinen, ihm beichten, und von ihm die entsprechende Buße empfangen; dann aber am Grünen Donnerstage sollen sie wiederum daselbst vor ihm erscheinen, von ihm absolvirt werden und mit seinem Segen zu Hause gehen. Drittens wirkte aber auch das Institut der Sendgerichte hierauf ein. Wir sahen, daß da der Archidiacon vor Ankunft des Bischofs die leichteren Sachen abmachen sollte, und es bildete sich so von selbst eine dreifache Abstufung zwischen den Sünden, für welche der Presbyter, denen für welche der Archidiacon, und denen für welche nur der Bischof competent war. In dem Allen aber haben wir die Anfänge von der Vorstellung, nach welcher die Schlüsselgewalt sich in dem Kirchenhaupte concentrirt und sich dann durch die hierarchischen Grade bis zum Presbyter abstuft, so wie von den Reservatfällen. Nur müssen wir bemerken, daß man in diesem Zeitraume noch bei der Vorstellung blieb, welche die volle Absolutionsgewalt im Bischofe concentrirt denkt, daß man nur hinsichtlich des Anathema bis zum Metropolitan und seinem Provincialconcil hinaufstieg, daß man aber die Schlüsselgewalt noch nicht im Papst zu Rom concentrirte. Der Gedanke hieran tauchte allerdings schon im christlichen Volke auf, aber man trat seinen Consequenzen noch entgegen: Ein Capitulare des Bischofs Abbo von Basel (um 820) befehlt allen Gläubigen anzukündigen, daß, wenn sie um zu beten nach Rom ad limina apostolorum wallfahrten wollen, sie vorher zu Hause ihre Sünden beichten sollen, quia a proprio episcopo aut sacerdote ligandi aut exsolvendi sunt, non ab extraneo<sup>1)</sup>.

In alter Zeit verstand es sich von selbst, daß der Sünder so lange, als er der Kirchenbuße unterstellt war, auch nicht zur Communion zugelassen wurde, und der größte Theil der Bußordnungen hatte dies, wie wir sahen, festgehalten. Dagegen hatten, wie wir ebenfalls sahen, bereits Gildas und Theodorus nebst ihren zahlreicheren Bearbeitern erlaubt, daß

<sup>1)</sup> Mansi XIV, 396.

Diesenjenigen, welchen langwierige Bußen aufgelegt waren, bereits nach einem halben oder ganzen Jahre zur Communion zugelassen werden, und dann den Rest der Buße nachher verbüßen sollten. Es war in der That die Excommunication bei den jetzt so häufig gewordenen Verbüßungen leichter Vergehen durch Nichts gerechtfertigt. So aber bestand auch an diesem Punkte in der fränkischen Kirche eine doppelte Praxis, zu welcher sogar noch eine dritte kam. Bonifacius nemlich, der Missionar der Deutschen, hatte es zu schwer gefunden, in seinen Missionsgebieten das Bußwesen in aller Schärfe durchzuführen; daher verordnet eines seiner Capitularien, man solle jedoch darum nicht ganz von der Disciplin abstrahiren, sondern lieber die Pönitenten gleich nach abgelegter Beichte reconciliiren, und sie dann nachträglich büßen lassen<sup>1)</sup>. Auch zwischen diesen drei verschiedenen Praxen sucht nun die carolingische Zeit zu vermitteln, und zwar so, daß ein königliches Capitulare den Canon des Bonifacius dahin modificirt: *Quia varia necessitate praepedimur, Canonum statuta de reconciliandis poenitentibus pleniter observare, propterea omnino non dimittatur. Curet unusquisque presbyter (jussione episcopi de occultis tantum, quia de manifestis episcopos semper convenit judicare), statim post acceptam confessionem poenitentium, singulos data oratione reconciliari*<sup>2)</sup>. Tarnach stand nun die Sache so, daß bei öffentlichen Bußen die Reconciliation erst nach vollendeter Bußzeit, bei heimlichen Bußen aber gleich nach abgelegter Beichte erfolgte. Wir werden sehen, daß dies auch noch im elften Jahrhundert die Ordnung war.

Indessen ist kirchliche Disciplin ohne allen Zusammenhang mit der Communion etwas in sich Ungeheures. Auch widerstrebte doch die alte Praxis dieser unmittelbaren Verbindung der Reconciliation mit der Beichte zu sehr, als daß man nicht nach weiteren Ausgleichungen zwischen beiden hätte

<sup>1)</sup> Mansi XII, 386.

<sup>2)</sup> Lib. VI, cap. 206.

suchen sollen, und man fand dieselbe auf demselben Wege, auf welchem schon die Theodorschen Bußordnungen dieselbe gefunden hatten. Wir haben nemlich gesehen, wie diese sich einer Seits den Wegfall der öffentlichen Buße dadurch ersetzten, daß sie dem auf längere Zeit unter Buße gestellten Sünder auf etliche Zeit den Zutritt zur Kirche versagten, und wie sie eben dadurch anderer Seits anfangen, die bisher mit der Kirchenbuße identische Ausschließung vom Abendmahl als eine besondere Kirchenstrafe neben anderen zu behandeln und gewissen schwereren Vergehungen aufzulegen. Dies erreichte nun in der carolingischen Zeit seine völlige Ausbildung, und es entstand so der Bann, und seine Unterscheidung in den großen und kleinen Bann. Man behandelte die Ausschließung vom Abendmahl als eine einzelne Kirchenstrafe, und wandte sie dann in gedoppelter Weise an. Alle öffentlich für öffentliche Sünden Büßenden nemlich ließ man während ihrer Bußzeit nicht zum Abendmahl zu, aber sie galten darum nicht für *abjecli*, *anathematizati*, sondern nur für *privati altaris communione*. Ferner legte man Denjenigen, welche wegen heimlicher Sünden unter Privatbuße auf längere Zeit gestellt, aber eben deshalb bereits gleich bei der Beichte durch Gebet und Handauflegung des Presbyters absolvirt waren, rathweise auf, daß sie sich nun eine Zeitlang noch von der Betretung der Kirche und von der Communion enthalten möchten. Dasselbe legte man endlich auch bei manchen zwar heimlich zu büßenden, aber doch schweren Vergehungen nicht bloß rathweise, sondern als Theil der nach erhaltener Absolution zu verbüßenden Buße und Strafe auf. Dabei gab es dann noch wieder Stufenunterschiede, je nachdem dem Büßenden nur die Theilnahme an der Communion, oder auch die Theilnahme am Offertorium, oder jegliche Theilnahme am Gottesdienste überhaupt zeitweise untersagt war. Dies war der sogenannte kleine Bann, die *excommunicatio*, die *privatio communione*, die bürgerliche Nachtheile nur in so fern hatte, als es für kirchenordnungswidrig galt, daß der darin Befindliche während solcher Zeit sich

auf Kriegs- und Staatsdienste einließ. Wer dagegen sich weigerte, sich unter Kirchenbuße zu stellen, der wurde aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, anathemate feriebatur, abjiciebatur, so daß Christen auch nicht mit ihm essen durften. Und diese schwerste Kirchenstrafe ward dann auch nicht bloß über Diejenigen, welche sich der Kirchenbuße weigerten, sondern auch über manche Vergehungen, welche für allerschwerste galten, so verhängt, daß den damit Belegten höchstens in articulo mortis erlaubt wurde zu beichten und um Absolution zu bitten. Das war denn der große Bann, das Anathema, welches nothwendig von den schwersten zeitlichen Folgen begleitet war; weshalb aber auch die königlichen Capitularien<sup>1)</sup> verlangen, daß es nicht subito et sine causa geschehen soll, vielmehr, wie wir schon oben sahen, vorschreiben, daß es nur vom Metropolitan und seiner Provinzialsynode ausgesprochen werden darf. Dies Alles legt uns der 12. Canon der Synodus Regiaticina v. J. 850 dar: Hoc autem omnibus Christianis intimandum est, quia hi, qui sacri altaris communione privati et pro suis sceleribus reverendis adytis exclusi publicae poenitentiae subjugati sunt, nullo militiae saecularis uti concilio, nullamque reipublicae debent administrare dignitatem. — Qui vero administratione episcopi seu sacerdotum perpetrato palam scelere poenitentiae remedium suscipere noluerint, magis abjiciendi sunt, anathematizandi scilicet, tanquam putrida ac desperata membra ab universalis ecclesiae corpore dissecandi, cujusmodi jam inter Christianos nulla legum, nulla morum, nulla collegii participatio est, quibus neque in ipso exitu communicatur, et quorum neque post mortem saltem inter defunctos fideles commemoratio fit. Sed si ad hoc irrevocabile judicium obdurati cordis contemtus trahit, non sine magna tamen examinatione veniendum est, et omnia sacerdoti prius experienda, nec absque metropolitani cogitatione, et provincialium episcoporum communi

<sup>1)</sup> Capitul. III. a 803.



judicio quemlibet anathematizandum esse permittimus. Das nahmen denn seitdem die Bußordnungen vollständig auf.

Einschaltungsweise bemerken wir, daß in dieser Zeit auch das Interdict entstand. Es ist bekannt, daß Hincmar von Laon einen Sprengel mit demselben belegte. Ihm ward noch widersprochen; aber am Ende dieses Zeitraums ward das Interdict bereits ohne Widerspruch gehandhabt. Wir haben bereits die eigenthümlichen Anschauungen dieser Zeiten von Solidarität der Verschuldung gesehen: wie die Verwandten für den verwandten Uebelhäter aufkommen müssen, für ihn fasten, büßen können. Von hier aus lag es so ferne nicht, einen ganzen Landstrich mit dem Anathema zu belegen, um dadurch den Gebieter desselben zum Gehorsam gegen die kirchliche Ordnung zu zwingen.

Als in diesem Zeitraume auftkommende neue Bußmittel erscheinen namentlich die Wallfahrten und die Geißelungen. Wider die Wallfahrten zeigte sich anfangs große Opposition, weil sie zu unordentlichem Wesen Anlaß gaben. Die Synode zu Chalons v. J. 813 sagt: es liefen jetzt Viele um zu beten nach Rom und nach Tours (zum Grabe des h. Martinus), Geistliche, die damit ihren wüsten Wandel zu bedecken, Laien, die sich dadurch die Erlaubniß, ungestraft sündigen zu dürfen, holen zu können vermeinten. Solche sollten den Spruch des h. Hieronymus bedenken: Non Hierosolymam vidisse, sed Hierosolymis bene vixisse laudandum est. Solche dagegen, die ihren eigenen Priestern gebeichtet, und die ihnen auferlegte Buße ordentlich getragen hätten, seien sehr zu loben, wenn sie sich dann um zu beten und Almosen zu opfern und ihr Leben zu bessern an diese heiligen Orte begeben. Gleichwohl wurden die Wallfahrten in die neueren Bußbücher aufgenommen. Wir haben gesehen, daß die älteren Bußordnungen häufig Landesverweisung fordern; in diesen Fällen bestimmen nun die neueren Bußordnungen, daß solche Büßende bei den heiligen Orten umherwandern sollen, in Bußkleidung, nicht länger als Eine Nacht an Einem Orte weilend, bei Büßerkost u. s. w., um daselbst für die Vergebung ihrer

Sünden zu beten. Zwar ward auch dies gemißbraucht, indem solche Leute unter dem Vorwande des Büßens in den fremden Landen vielmehr wohllebten, so daß Rabanus Maurus und seine Diöcesansynode decretirten, es sollten künftig alle Pönitenten ihre Bußen an ihren eigenen Wohnorten verbüßen. Aber die Bußart blieb nichtsdestoweniger bei Bestande, und ward sogar gegen Ende dieses Zeitraums eine sehr beliebte Buße, welche sich demnächst in die Wallfahrten nach Palästina und dann in die großartigsten Bußfahrten der Kreuzzüge fortsetzte. — Die Geißelungen, auch Selbstgeißelungen erscheinen schon in den Bußordnungen des 9. Jahrhunderts, namentlich als Bußumwandlung: Ein Tag Buße kann mit 12 plagae oder percussiones abgelöst werden. Zu den Geißelbußen gehören auch die in diesen Bußordnungen oft vorkommenden palmatae: Ein Jahr Buße kann dadurch abgelöst werden, daß man den Psalter zwölf Mal durchsingt, und bei jedem Psalter 300 palmatae empfängt. Wie diese palmatae applicirt wurden, ist nicht genau zu ermitteln.

Die Bußumwandlungen gehen ihren Gang weiter. Man kann nach den neuen Bußordnungen so und so viel Tage für so und so viel Paternoster, Ave Maria, Kyrieelison, auch Streiche u. s. w. ablösen. Es ist unnütz, in die immer bunter werdende Mannigfaltigkeit dieser Bußumwandlungen zu folgen. Wir merken nur zwei Arten der Umwandlungen an, weil sie schon in diesem Zeitraume und später noch mehr von durchgreifenden Folgen gewesen sind, nemlich die Umwandlung in Messen, und die Umwandlung in Geld. Schon in den Bußordnungen des 9. Jahrhunderts, z. B. im Pseudo-Beda, finden wir die Anweisung, daß man die Bußen auch durch Messen ablösen kann: *cantatio unius missae potest redimere 12 dies, 10 missae 4 menses, 20 missae 7 menses, 30 missae 12 menses possunt redimere, si volunt confessores*. Schon in dem Sacramentarium Gelasianum<sup>1)</sup> kommt eine Almosenmesse vor, d. h. eine solche, die Jemand unter Opferung von

<sup>1)</sup> Bei Muratori Opp. XIII, 366.

Almosen für seine Sünden lesen läßt. Eine solche Messe verläuft natürlich wie jede andere, nur daß die variablen Theile der Messe auf diesen Lesen lassenden und auf die Almosen als auf die *post baptismi sacramentum secunda ablutio peccatorum* Rücksicht nehmen. Das Gregorianum hat dann schon eine Messe *pro peccatis*, in welcher nicht mehr die Almosen, sondern die *hostia* selbst Gotte als die Satisfaction des Sünders, der die Messe lesen läßt, vorgetragen werden<sup>1)</sup>. Die Ausführung machte sich übrigens folgender Maassen: Es hat dann der mit Buße Belegte einen Priester zu bitten, beziehungsweise dafür zu bezahlen, daß er für ihn die benötigte Anzahl Messen lieft; und der Büßende muß selbst in der Messe anwesend sein, Almosen opfern und fleißig mit beten. Eben deshalb hielt man anfangs strenge fest, daß diese Umwandlung in Messen nur Denen frei stehe, welche nicht zugleich von der Communion ausgeschlossen seien, während die Ausgeschlossenen erst „mit Thränen“ büßen mußten, ehe sie Messen für sich könnten lesen lassen. Aber daß man überhaupt auf diese Art der Bußumwandlung kam, hing ja mit der Ansicht von der expiatorischen Kraft des in der Messe vom Priester dargebrachten Opfers zusammen. Je mehr man sich nun in die Anschauung vertiefte, daß die Messe eben als solches Opferwerk auch ohne Anwesenheit und Theiligung Dessen wirke, für den sie geschehe, um so weniger konnte man auf der Anwesenheit des Büßenden bestehen. Und so führt denn schon das noch dem 9. Jahrhundert angehörige Bußbuch des Pseudo-Theodorus den Grundsatz, daß diese Bußumwandlung in Messen den vom Abendmahl Ausgeschlossenen nicht frei stehe, mit einem „*quidam dicunt*“ an, und behandelt ihn geringschätzig. Aber der Zusammenhang dieser Bußumwandlung mit der Opferidee im Abendmahl hatte noch eine andere Folge von weit größerer Tragweite: Es war ja nun außer den Fasten und Almosen der Verwandten ein noch viel wirksameres Mittel gefunden, um dem in unverbüßten

<sup>1)</sup> Ibid. 812.

Sünden Sterbenden nachträglich die Buße zu besorgen: man las Messen für ihn, und ließ dergleichen für ihn lesen. Ja, konnte man so seine Buße hier statt seiner in Ordnung bringen, so mußte man ihn ja auch hier absolviren können; warum sollte der Priester, der dem gestorbenen Sünder durch sein Messopferwerk hier Vergebung der Sünden und Seligkeit erwarb, ihm solche nicht auch hinüber zusprechen? So hat schon das *Sacramentarium Gregorianum* eine Messe für einen Büßenden, der in articulo mortis Reconciliation begehrt, aber Umstände halber nicht erhalten hat, in welcher es heißt: *Satisfaciat tibi, Domine, quaesumus, pro anima famuli tui sacrificii praesentis oblatio, et peccatorum veniam, quam quaesivit, inveniat*<sup>1)</sup>. Beispielsweise absolvirte der Erzbischof von Rheims im J. 921 auf der Synode zu Trosley den Grafen Erlebold nach seinem Tode<sup>2)</sup>. Es liegt auf der Hand, welche neue Begriffe von kirchlicher Macht sich erzeugen mußten, wenn man der Kirche die Schlüsselgewalt nicht allein über die Lebenden, sondern auch über die Todten zusprach. Und der Bischof Jordanus von Limoges sprach der Kirche allerdings auf dem Concilium Lemovicense v. J. 1031 diese Gewalt zu: *Tantam ecclesiae suae Christus largitus est virtutem, ut etiam, qui in hac carne vivunt, jam carne solutos absolvere valeant quos vivos ligaverant*<sup>3)</sup>. Aber es liegt auch auf der Hand, wie völlig allen sittlichen Ernst zerstörend die Bußumwandlung in das opus operatum der Messe, und noch weiter die Vorstellung von der Wirkung derselben über dieses Leben hinaus wirken mußte. — Auf der anderen Seite gingen die Umwandlungen der Bußen in Geld ihren Gang ungestört weiter. Es half dem Concil zu Chalons v. J. 813 Nichts, daß es gegen Diejenigen eiferte, qui ex industria peccantes propter eleemosynarum largitionem quondam sibi promittunt impunitatem. Die Bußordnungen sind unerschöpflich in Auffindung neuer Titel und Formen, unter

<sup>1)</sup> Bei Muratori a. a. D. p. 843.

<sup>2)</sup> Flodoardi hist. eccl. Rhem. IV, 16.

<sup>3)</sup> Mansi, XIX, 539.



welchen man (als Almosen, als Schenkung, als Vermächtniß, als Stiftung, als Speisung von Armen u. s. w.) sich von der auferlegten Buße loskaufen könne. Es kann nicht verwundern, wenn das *Valicellatum secundum*, eine Bußordnung vom Ende des 9. Jahrhunderts, sich zu dem Geständniß gedrungen sieht, *quia his temporibus non est talis servor poenitentiae, qualis antiquitus erat, quando canones efficebantur*. Es mußte das Bußwesen, nachdem es die Bedeutung eines geistlichen Erziehungsmittels längst verloren hatte, unter dieser Behandlung auch den disciplinarischen und vindicativen Character je mehr und mehr verlieren.

Ein unmittelbares Ergebnis dieser Arten von Bußumwandlungen war es, daß auch die stellvertretende Buße immer mehr in Uebung kam. Lange schon waren die Warnungen der Synode von Cloveshoe im J. 747 verhallt, die sich noch gegen alle diese Mißbräuche erklärt hatte: man solle nicht, wie es jetzt nach einer neuen und den Meisten gefährlichen Erfindung geschehe, um der Almosen willen die in Fasten und anderen frommen Uebungen bestehende Buße mindern oder ändern, da die Almosen vielmehr nur als Verschärfungsmittel zu der anderweiten Buße hinzukommen müßten; es sei gut Psalmen zu singen, die Kniee zu beugen, tägliche Almosen zu geben, aber man solle nicht dafür das Fasten erlassen: am wenigsten aber solle man gestatten, daß die mit Fasten und Almosen und anderen Bußen Belegten Andere für sich Psalmen singen und fasten ließen. So habe neulich ein Reicher die sofortige Absolution von einer sehr schweren Vergehung mit der Angabe nachgesucht, es sei, obgleich er selbst wenig gefastet habe, durch das Fasten und Psalmöden Anderer für ihn eine so ausreichende Genugthuung beschafft worden, daß sie für ein Leben von dreihundert Jahren genügen würde. Könne aber so die göttliche Gerechtigkeit durch Andere versöhnt werden, warum heiße es denn in der Schrift, daß die Reichen schwerlich in's Himmelreich kommen würden?')

1) Mansi XII, 403.

Aber diese und ähnliche Warnungen verhallten. Wassersche-  
 leben<sup>1)</sup> führt aus einer Bußordnung des Königs Eadgar ein  
 Beispiel an, das beweist, bis zu welchem Grade der Ver-  
 derbniß die stellvertretenden Bußen in diesem Zeitraum sich  
 forttrieben: Hier ist unter der Aufschrift *De magnatum poeni-*  
*tentia* dem Reichen eine Anweisung gegeben, wie er seine  
 Buße mit Hülfe seiner Freunde sich erleichtern könne. Zuerst  
 soll er im Namen Gottes durch das Zeugniß seines Beicht-  
 vaters darthun, daß er den rechten Glauben habe, seinen  
 Feinden vergeben, ein vollständiges Sündenbekenntniß ab-  
 legen, und mit vielen Seufzern die Buße antreten. Sodann  
 soll er Waffen und Kleiderschmuck ablegen, mit einem Stab  
 in der Hand barfuß gehen, sich in Wolle kleiden, sich in  
 kein Bett legen und in einer Hütte bleiben. Eine solche  
 7 jährige Buße kann er aber schon in drei Tagen dadurch  
 ableisten, daß er zuerst zwölf Männer zu Hülfe nimmt, welche  
 3 Tage bei Wasser und Brod und grünen Kräutern fasten,  
 und dann noch 7 mal 120 Männer, welche in gleicher Weise  
 für ihn 3 Tage fasten; auf diese Weise würden so viel Tage  
 gefastet, als (Fast-) Tage in 7 Jahren seien. „*Haec est,*  
*schließt das Kapitel, potentis viri et amicorum divitis poeni-*  
*tentiae allevatio. Sed non datur pauperibus sic procedere,*  
*sed debet in se ipso illud requirere diligentius.*“ Wie eine  
 bittere Ironie klingt es, wenn es ferner heißt: „*Et hoc est*  
*etiam aequissimum, ut quilibet propria sua delicta diligenti*  
*correctione ulciscatur in se ipso. Scriptum est enim: quia*  
*unusquisque onus suum portabit.*“ So hatte denn das  
 Messe lesen lassen, das Stiftungen und Schenkungen machen,  
 das Psalmen beten für Andere seinen ungestörten Fortgang.

Alle diese Verderbniße des Bußwesens, die Bußumwand-  
 lungen, die Geldbuße, die stellvertretende Buße fassen sich endlich  
 in dem Ablass, in dem Indulgenzenwesen zusammen, von  
 welchem sich am Ende dieses Zeitraums die ersten Spuren  
 finden. *Indulgentia* nannte man von Alters her die Absolution

<sup>1)</sup> S. 50.

überhaupt, und namentlich dann, wenn der Bischof einem Pönitenten um seiner bewiesenen besonderen Bußfertigkeit und gründlichen Besserung willen einen Theil der ihm vorgeschriebenen Bußzeit erließ, und ihn vor Ablauf derselben reconciliierte. Diese Befugniß des Bischofs, die Buße und Bußzeit zu verkürzen, die mit dem alten pädagogischen Charakter des Pönitenzwesens genau zusammenhing und da völlig in der Ordnung war, brachte man nun in Zusammenhang mit den Bußablösungen und Geldbußen. Man sah von dem Seelenzustand der einzelnen Pönitenten ganz ab, und knüpfte ganz allgemein an den Besuch einer bestimmten Kirche, eines Wallfahrtsortes, welche dann freilich zugleich beschenkt werden mußten, oder an die Leistung eines Geldbeitrags zu einem Kirchen- oder Klosterbau, oder an die Leistung bestimmter Dienste z. B. der Kriegsdienste gegen die Nichtchristen, die kirchliche Gegenzusicherung, daß dafür dem Pönitenten so und so viel Jahre der ihm auferlegten Buße erlassen sein sollten. Es war das eine Bußumwandlung in anderer Form: die Wallfahrt u. s. w. trat an die Stelle der auferlegten andern Buße. Es war aber zugleich eine stellvertretende Buße, denn die Geistlichkeit der Kirche, des Klosters, dem solche Indulgenz zugestanden war, und in letzter Instanz die ganze Kirche übernahmen dabei die Verpflichtung, für solchen Pönitenten zu beten, Horen zu singen u. s. w. Doch blieb man zunächst noch dabei stehen, daß man solchen Ablass nur Solchen gewährte, die wegen bereits begangener Sünden schon mit Buße belegt waren; man gab noch nicht Ablass im Voraus für zu begehende Sünden und erst zu verwirkende Bußen. So finden wir den Ablass am Ende dieses Zeitraums, im Anfange des 11. Jahrhunderts: der Erzbischof Pontius von Arles ertheilte im J. 1016 einer neuen Klosterkirche Ablass dahin, daß, wenn ein wegen schwererer Sünden Büßender ein Mal im Jahre am Tage der Einweihung dieser Kirche zu derselben komme, daselbst seine Vigilie halte, und zum Bau der Kirche eine Beisteuer gebe, er von dem dritten Theil jener Sünden absolvirt und mithin von der Buße

dafür entbunden sein solle bis zu demselben Tage des nächsten Jahres; wogegen, wenn ein wegen geringerer Sünden Büßender Solches that, derselbe von der Hälfte der empfangenen Buße absolvirt sein solle.

Wir haben bereits gesehen, wie sich seit dem 8. Jahrhundert auch liturgische Formen für die Handhabung der Disciplin ausbildeten. Auch auf diesem Punkte schritt die carolingische Zeit vor, und es stellte sich diejenige Form der Beichte und Absolution fest, welche im Wesentlichen — mit Ausnahme Eines Punktes, der Fassung der Absolutionsformel — bis in die neuere katholische Kirche geblieben ist. Indem wir uns diese Form etwas näher ansehen, müssen wir den Unterschied zwischen öffentlicher und Privatbuße im Sinne behalten.

Für die öffentliche Beichte und Absolution giebt uns schon das Sacramentarium Gelasianum<sup>1)</sup> eine liturgische Form. Dieselbe setzt voraus, daß der Sünder seine Vergehungen schon vorher dem Bischöfe gestanden habe. Dann soll der Bischof ihn am Anfange der Quadragesima, am Aschermittwoch früh in die Kirche führen, ihn mit dem cilicium, dem härenen Bußgewand, (wozu man später noch das Bestreuen mit Asche hinzufügte) verhüllen, und dann so über ihm beten, daß er erst den 7., dann den 103., dann den 51. Psalm, und dann über ihm eine Reihe von Gebeten Vergebung für ihn erslehenden Inhalts spricht, welche Gebete zum Theil die nemlichen sind, die wir schon in den angelsächsischen und fränkischen Pönitentialen fanden. Darauf soll er ihn bis zum Grünen Donnerstage einschließen. Am Grünen Donnerstage wird der Sünder wieder in die Kirche geführt, und zwar in den Gemeindegottesdienst, in welchem alle variablen Theile der Messe auf die Bedeutung des Tages als des Reconciliationstages Bezug nehmen. Der Sünder muß auf dem Boden der Kirche hingestreckt liegen. Nach Beendigung des ersten (Predigt-) Theils der Messe aber steht der Diacon

<sup>1)</sup> Bei Muratori Opp. XIII, 21. 22. 422 ff. 90—99.



auf, und bittet, indem er aus der Seele des Büßenden seine Reue schildert und beichtet, auch seine fleißige Pönitenzübung bezeugt, den Bischof um die Reconciliation desselben. Darauf ermahnt der Bischof den Büßer, sich vor Rückfall zu hüten, spricht dann einige Gebete, wofür eine Auswahl geboten wird, über ihm, und ertheilt ihm dann die Absolution in Form eines deprecativen Gebets. Es werden mehrere zur Auswahl gegeben; eines derselben lautet: *Omnipotens sempiterna deus, confitenti tibi huic famulo pro tua pietate peccata relaxa, ut non plus ei noceat conscientiae reatus ad poenam, quam indulgentia tuae pietatis ad veniam, per D. n. J. Ch.* Dann noch ein Schlußgebet über dem Sünder um seine Bewahrung, worauf das Offertorium und die Communion beginnen, an welchen der Reconciliirte Theil nimmt. — Das Gregorianum giebt zwar die Sache auch, auch neben etlichen Gelasianischen etliche neue Gebete, aber für den liturgischen Hergang nichts Neues. — Dagegen ergänzt uns Alcuin das Gelasianum, indem er uns den Hergang der Beichte beschreibt, welche, wie bemerkt, das Gelasianum als geschehen voraussetzt. Seine Beschreibung ist diese<sup>1)</sup>: Beim Beginn der Fasten soll der Priester alle Christen ermahnen, daß sie am Aschermittwoch sich zur Beichte und Buße stellen. Mit Denen, welchen er Bußen auflegt, soll der Priester einige Zeit fasten. Auch soll er den Beichtenden immer die nöthigen Bußen sogleich auflegen. Der Beichtende muß ohne Stab vor dem Beichtiger erscheinen, und sich vor ihm verneigen. Dann spricht der Priester erst für sich selbst ein Bußgebet. Darauf läßt er den Beichtenden sitzen, und entwickelt ihm die acht Hauptsünden und das Gesetz Gottes unter sorglicher Berücksichtigung seiner eigenthümlichen Persönlichkeit und Verhältnisse. Darauf fragt er ihn: ob er an die Dreieinigkeit, ob er an die Auferstehung, und an das jüngste Gericht glaube? und ob er seinen Schuldigern vergeben wolle? Bejaht er diese Fragen nicht, und will er nicht vergeben, so nimmt der Priester seine Beichte

<sup>1)</sup> De div. offic. ed. Hittorp. p. 239 ff.

nicht an. Antwortet er aber recht, so hört dann der Priester seine Beichte, und hilft ihm, damit Nichts verborgen bleibe. Schließlich knieet dann der Beichtende nieder, hebt seine Hände zu dem Priester auf, und spricht weinend seine Beichte: „Viel und zahllos sind meine Sünden, deren ich mich nicht erinnern kann, in Werken und Worten und Gedanken, für welche alle meine Seele Leid empfindet und von schwerer Pein gemartert wird, und darum bitte ich inständig um Deinen Rath, ja um Deinen Urtheilsspruch, der Du zum Verwalter (sequester) und Mittler zwischen Gott und dem Sünder geordnet (ordinirt) bist, und bitte demüthig, daß Du für diese meine Sünden ein Vermittler (intercessor) sein mögest.“ Dann wirft er sich seufzend ganz zur Erde; der Priester richtet ihn auch erst nach einer Weile auf, und legt ihm dann die gehörige Buße unter Rücksicht auf seine Verhältnisse auf, worauf der Beichtende sich ihm wieder zu Füßen wirft, und nun die Gebete *super poenitentem* folgen, wie wir sie aus dem *Gelasianum* und sonst schon kennen. Eine Vergleichung dieser Form der Beichte mit derjenigen des 8. Jahrhunderts zeigt, daß sie mit derselben übereinstimmt, nur ausgeführter ist. — Fast ganz übereinstimmend ist die Beichtform der angelsächsischen Bußordnung, welche *Wasserschlehen* unter dem Titel *Poenitentiale Sangermanense* hat abdrucken lassen.

Hinsichtlich der Form für die private Buße und Beichte macht schon das einen Unterschied, ob noch die Absolution von der Beichte getrennt, oder ob die erstere schon gleich bei der letzteren erteilt wird. Sodann war die natürliche Form der privaten Beichte und Absolution die, daß sie eben zwischen dem Beichtenden und dem Beichtiger allein vorging. Aber es bildete sich aus Anwendung der Formen der öffentlichen Beichte und Absolution auf die private auch eine zweite Form der letzteren aus, nach welcher der Priester erst von den Einzelnen am Aschermittwoch u. s. w. ihre besondere Beichte *privatim* in seelsorgerlichem Gespräch entgegen nahm, und ihnen die Bußen auflegte, dann aber Alle, die gebeichtet hatten, in die Kirche nahm, und mit ihnen einen liturgisch geordneten

öffentlichen Beichtgottesdienst abhielt, in welchem dann nur generaliter gebeichtet und die Absolution ertheilt ward. Eine Beichtform der ersteren Art, in welcher Beichte und Absolution noch getrennt sind, und wo Beichtiger und Beichtkind nur privatim mit einander verhandelten, bietet uns die angelsächsishe Bußordnung des Pseudo=Beda; eine Beichtform der zweiten Art dagegen, welche die Absolution unmittelbar auf die Beichte folgen läßt, und öffentlich in der Kirche vorgeht, aber auch die specielle Beichte und die Bußauflegung voraussetzt, finden wir in der fränkischen Bußordnung des 9. Jahrhunderts, welche bei Wasserscheleben den Titel Valicellatum secundum führt. Die Form des Pseudo=Beda ist diese: Wenn Jemand zum Priester kommt, um zu beichten, soll erst der Priester im Kämmerlein für sich beten, wie wir das schon kennen. Dann soll er ihn, wie bei Alcuin, nach seinem Glauben, nach seiner Versöhnlichkeit, und auch darnach fragen, ob er auch in unsittlichen Verhältnissen lebe, und dieselben von Stunde an aufgeben wolle? Verneint er, so ist er nicht zur Beichte zuzulassen. Sonst spricht der Priester den 38. Psalm und ein Gebet, dann den 103. Psalm und ein Gebet, dann den 51. Psalm und ein Gebet, schließlich eine Lectio mit folgenden Gebeten. Darauf beginnt das Beichtverhör, in welchem der Priester den Beichtenden je nach seinen Verhältnissen genau ausfragt, welche Vergehungen er sich wohl im Einzelnen habe zu Schulden kommen lassen. Am Schlusse des Beichtverhörs muß der Beichtende sagen: „Viel sind meine Sünden in Worten, Werken und Gedanken.“ Nach dieser Beichte fragt der Priester den Beichtenden: ob er, was er gesündigt bessern? den Urtheilsspruch des Beichtigers auf sich nehmen? ob er dem Teufel und seinen Werken entsagen, der heiligen Dreieinigkeit glauben wolle? Bejaht er dies Alles, so legt ihm der Priester die entsprechende Buße auf, und spricht dann einen Bußpsalm und Gebete über ihm. Am Grünen Donnerstage geschieht dann die Reconciliation so: Der Priester spricht erst den 51. Psalm mit der Antiphone „Schaff in mir, Gott, ein reines u. s. w.“, und dann nach einem Gebet die

Absolution über dem Sünder, in derselben deprecativen Formel, die wir oben im Gelasianum und schon früher fanden. — Dagegen ist die Form des Valicellanum folgende: Zuerst spreche der Priester schweigend (intra se) ein Gebet für sich. Dann frage er die Pönitenten, warum sie gekommen? Antwort: um zu beichten. Steht ihr auch in Feindschaft und Haß? Nein. So ergebt euch durch jenes Kreuz dem dreieinigen Gott, daß er euch zum ewigen Leben führe! Darauf folgen die Fragen nach dem Glauben, aber so, daß stückweise das ganze Credo, in einzelne Sätze aufgelöst, abgefragt wird. Daran schließen sich die Fragen: ob sie glauben an eine Auferstehung, an ein letztes Gericht, und daran daß der Mensch durch wahre Pönitenz und Almosen wahre Vergebung erlange? ob sie vergeben wollen? ob sie dem Teufel und allen seinen Werken entsagen? ob sie sich der Pönitenz unterwerfen wollen? Alle diese Fragen sind einzeln zu bejahen. Dann fordert der Priester zum Gebete auf, spricht zu dreien Malen „In Deine Hände, Herr, befehle ich meinen Geist“, dann eine Antiphonie, einen Bußpsalm mit dem Gloria, und ein Gebet. Darauf hält er eine Beichtrede, in welcher er von den 7 Mitteln der Vergebung (Taufe, Martyrium, Fasten, Almosen, Bekehrung eines Anderen, Liebe gegen Gott, Absolution), von den drei unvergeblichen Sünden (Blasphemie, Verzweiflung an Gottes Gnade, Nicht an die Auferstehung glauben), von den Haupt- und Wurzelsünden, von den 7 Höllenstrafen (Feuer, Kälte, Wurm, Hunger, Durst, Rauch, Gestank), und wie dieselben Jeder ewiglich erleiden müsse, der eine Todsünde begehe und hier nicht abbüße, handelt. Dann werden die 7 Bußpsalmen gesprochen, und die Litanei gesungen, worauf nach einem Gebete der Priester die Versammelten in einer Ansprache zur Ablegung der Beichte auffordert. Diese Beichte lautet: „Ich bekenne Gott und der h. Maria, und dem h. Erzengel Michael und dem h. Täufer Johannes und den h. Aposteln Peter und Paul und dem h. Leutherius und Cassian und dem h. Juvenal nebst allen Heiligen und Dir, Pater, meine Schuld, meine Schuld, meine Schuld; ich habe gesündigt durch Hochmuth, in meinen



vielen bösen und schlechten Gedanken, Reden, Verunreinigung, Verführung, Lust, Zustimmung zum Bösen, Worten und Werken, in Meineid, in Ehebruch, Schändung des Heiligen, Mord, Diebstahl, falschem Zeugniß, ich habe gesündigt mit Sehen, Hören, Schmecken, Riechen und Fühlen, und in Sitten, in meinen bösen Laster. Ich bitte die h. Maria und alle Heiligen und jene genannten Heiligen und Dich, Pater, für mich Sünder zu bitten und zu vermitteln bei unserem Herrn Jesu Christo." Dann folgt ein Fürgebet, eine Reihe von Antiphonien mit ihren Responsorien, und wieder ein Gebet, woran sich dann die Absolution knüpft. Dieselbe beginnt mit einer Ansprache, in welcher der Priester im Auszuge Folgendes sagt: Von Seiten Gottes und der h. Jungfrau soll Dir das (bereits vorher auferlegte) Bußurtheil bestätigt sein, damit Dir nicht der Teufel wegen nicht geleisteter Buße im jüngsten Gericht etwas anhaben könne. Dann communiciren die Pönitenten, und schließlich spricht der Priester ihnen die Absolution in folgender Weise: Von Seiten Gottes und aller seiner Heiligen sollen Dir das Gute, das Du von Deiner Kindheit her gethan hast, und was Andere für Dich thun werden, und die Opferwerke, welche die Kirche durch die ganze Welt thut, zu Gute kommen wie allen guten Christen, und wenn Du zu einer anderen Pönitenzleistung nicht mehr gelangen solltest, so sollst Du kraft dieser Pönitenz und Beichte vor Gott errettet sein.

Diese letztere Form, eines collectiven öffentlichen Beichtgottesdienstes mit denen, welche doch nicht der öffentlichen Buße unterstellt waren, läßt sich noch durch Jahrhunderte verfolgen. Später, als die öffentliche Buße, der sie nachgebildet war, ganz aufhörte, und die Privatbeichte allein blieb, als auch nicht mehr bloß zu Aschermittwoch oder Ostern, sondern durch das ganze Jahr gebeichtet wurde, verschwand sie, und es blieb nur die Form des Pseudo-Beda in Gebrauch, jedoch mit der Modification, daß die Absolution sich unmittelbar an die Beichte anschloß. Nur unwesentlich (mit Ausnahme der Fassung der Absolutionsformel) weicht die

jetzige römisch-katholische Form des Bußsacraments von der des Pseudo-Beda ab, wie man sich durch Einsicht der Beichtform des Römischen Rituals<sup>1)</sup> überzeugen kann.

Im Einzelnen merken wir noch Folgendes an: In den oben betrachteten Beichtformen finden wir noch immer, daß der Glaube, die Renunciation abgefragt werden, und der Beichtende nur zu bejahen braucht. Bald aber ward es Sitte, daß der Beichtende diese Stücke und außerdem das Vater unser und die Beichte aussagen mußte. Das Beichtverhör wurde zugleich zu einer Prüfung darüber, ob das Beichtkind gehörig in den Elementen des Christenthums unterrichtet sei, und die Beichte griff dadurch auch in das ganze kirchliche Lehrwesen sehr bedeutend ein. — Darin daß man das Credo und die Abrenunciationsformel in das Beichtverhör hinein zog, legt sich das dogmatisch richtige Bestreben zu Tage, die Beichte und Absolution an die Taufe anzuknüpfen: sie soll als Wiederherstellung des gebrochenen Taufbundes erscheinen. — Wenn die Beichte zwischen dem Beichtkind und Beichtiger allein verlief, mußte das Beichtkind zwar auch eine Beichte sprechen, aber die Beichtformel war dann, wie die des Pseudo-Beda zeigt, kürzer, da das Beichtverhör das Bekenntniß der einzelnen Sünden enthielt, und die von dem Beichtkinde zu sprechende Beichte nur sich in allgemeinen Worten auf das abgelegte Bekenntniß zurück zu beziehen, nur den Wunsch der Absolution auszudrücken brauchte. Dagegen war die Beichtformel, wie auch diejenige des Valicellanus zeigt, nothwendig da ausführlicher, wo ein förmlicher Beichtgottesdienst mit einer Mehrzahl von Beichtenden abgehalten wurde: es wurden dann in der Beichtformel die einzelnen Sünden nach Classen enumerirt, damit Jeder der Beichtenden seine speciellen vorher bekannten Sünden darin wieder fände. Daher die Enumerationen von Sünden, in welchen sich die Beichtformeln dieser Classe ergeben. — Wenn ein Geistlicher beichtete, konnte man freilich die Beichte

<sup>1)</sup> Z. B. bei Daniel Cod. Liturg. I, 295 abgedruckt.

lateinisch abhalten; aber mit den Laien mußte sie doch weithin am häufigsten in der Landessprache gehalten werden; nicht nur das Beichtverhör, und die Beichtfragen, sondern auch die Beichte, die Beichtrede, die Absolution, die Gebete, mußten in der Landessprache gesprochen werden. Maßmann<sup>1)</sup> hat die deutschen Beicht-, Absolutions-, Beichtvermahnungs-Formulare gesammelt. Leider hat er sie als bloße „Sprachdenkmäler“ behandelt, und die Beichten für sich, die Credos für sich, und so fort abdrucken lassen, so daß der liturgische Zusammenhang nicht ersichtlich ist. Indessen erweisen sie immer, wie reichhaltig das liturgische Material dieser Zeit war. Häufig sind sie aus lateinischen Formeln übersetzt, aber nicht selten auch original, und es spricht sich in den letzteren auf eigenthümliche Weise der deutsche sittliche und religiöse Ernst aus.

Schließlich erwähnen wir noch, daß sich schon im Gelasianum<sup>2)</sup>, und dann weiter auch im Gregorianum<sup>3)</sup> auch für die Reconciliation Excommunicirter auf dem Todtbette liturgische Formeln finden. Auch sie halten für die Absolution die deprecative Form fest.

Blicken wir nun an diesem Punkte auf die Entwicklung zurück, die seit Augustin und Ambrosius stattgefunden hatte, so sehen wir, wie sich die schon bei Jenen hervortretende Tendenz, die altkirchliche Behandlungsweise der schweren Sünden auf alle Sünden zu übertragen und so das Pönitenzinstitut in ein Beichtinstitut umzuwandeln, langsam, aber sicher durchgeführt hatte. Der gewaltige Umschwung war auf dem Boden des Lebens, als Praxis ziemlich vollzogen. Um die wenigen mit dem Neuen unverträglichen Reste des Alten zu beseitigen, um einige Ungleichheiten der Praxis zu ebnen, um die allgemeine Praxis zur kirchlichen Ordnung, zum Kirchengesetz zu machen, war nur noch Noth, daß die theologische Theorie das

<sup>1)</sup> Die deutschen Abschwörungs- u. s. w. Formeln, herausg. von Maßmann. Quef. 1839.

<sup>2)</sup> Bei Muratori a. a. O. S. 96.

<sup>3)</sup> Ebenbas. S. 832.

neue Beichtwesen so auf einfache Grundsätze brachte, wie einst Cyprian es hinsichtlich des alten Pönitenzwesens gethan hatte. Was Alcuin und die carolingische Zeit hiefür geleistet hatten, darf doch nur sehr für Anfang gelten. Aber wir nahen jetzt den Zeiten der Scholastik, welche auch rücksichtlich des Beichtinstituts die Aufgabe, welche sie sich gestellt, das gewordene Kirchenwesen auf Theorie zu bringen, erfüllt hat. Diese theologische Entwicklung wird eingeleitet von der dem Augustinus untergeschobenen und daher unter seinen Werken gedruckten, im Anfange des 11. Jahrhunderts entstandenen Schrift *De vera et falsa poenitentia*, die einer Seits die bisherigen Gedanken über diesen Gegenstand zusammen faßt, anderer Seits die Punkte bereits heraushebt, auf welchen dann die weitere theologische und kirchenrechtliche Entwicklung einsetzt, so daß die Späteren, Petrus Lombardus, Gratian, die Victoriner auf sie zurückgehen. Wir geben aus derselben auszüglich, was für unseren Zweck dient.

Der unbekannte Verfasser widerlegt zuerst die Ansicht, daß es unvergebbare Sünden gebe; unvergebbar sei nur die Eine Sünde, wenn man seine Sünden nicht beichten und abbüßen wolle; das sei die rechte Sünde wider den heiligen Geist (Cap. 1—4). Er widerlegt ferner die alte, längst von der Praxis verlassene Ansicht, als ob nach der Taufe nur Eine Buße statthast sei (Cap. 5). Aber freilich giebt es *sine poenitentia* keine Vergebung (Cap. 6. 7). Dies kann nur Denen geschehen, welche als Kinder getauft werden, denn da nimmt der Glaube der Mutter Kirche die Erbsünde hinweg, und eigne Sünden haben sie noch nicht gethan. Dagegen wer bereits selbst (*per se*) gesündigt hat, der muß, weil durch den Glauben und das Gebet der Mutter Kirche nur die Erbsünde delirt wird, nicht allein *per fidem ecclesiae*, sondern auch *per proprium dolorem* gereinigt werden. Daher müssen Diejenigen, welche als Erwachsene getauft werden, im Katechumenat büßen, um damit zu deliren, was sie selbst zur Erbsünde hinzugethan haben. Vollends aber müssen Diejenigen, welche nach empfangener Taufe *per se* sündigen,



sowohl für ihre kleineren als für ihre größeren Sünden büßen. Da wir täglich sündigen, müssen wir auch täglich büßen. Bringen wir diese unsere poenitentia hinzu, so nehmen die sacramenta ecclesiae et orationes Alles weg. Tanta est virtus orationis tuae et unitatis ecclesiae, ut quidquid extraneum acciderit, durare non possit. Dabei gilt es ganz gleich, ob die Sünden klein oder groß sind, denn auch die kleinen Sünden werden durch Vernachlässigung tödtlich, und beleidigen wie die anderen Gott; überdem giebt es ja aber gewiß auch schwere Sünden, crimina. Daher müssen wir alle Sünden im dolor poenitentiae beweinen, aber auch wirklich beweinen, Schmerz darum leiden, denn eine bloße Sehnsucht nach dem Besseren ist noch nicht poenitentia (Cap. 8). Was gehört nun aber zur rechten poenitentia? Zuerst die Selbstbetrübung, der Schmerz. Dieser Schmerz besteht nicht in Furcht vor weltlicher Strafe, sondern die Reue muß freiwillig den Herrn suchen, aus Betrübniß, ihn verloren zu haben; auch ist rechte poenitentia da nicht, wo man seine Sünden festhalten will, denn die poenitentia will den Sünder ad baptismi puritatem adducere. Vielmehr muß sich die poenitentia als thränenvolle Reue erweisen (Cap. 9). Zweitens muß der poenitens dem Priester beichten, repraesentet vitam suam Deo per sacerdotem, um dadurch dem Urtheil Gottes zukommen. Und zwar muß jeder Einzelne für sich selbst beichten, nicht durch einen Andern; hier gilt keine Stellvertretung. Diese Beichte ist aber aus folgenden Gründen nothwendig: Zuvörderst ist sie eine Demüthigung, und diese Demüthigung erwirkt Vergebung, die Todsünde wird dadurch verzeihlich, wenn auch nicht ganz getilgt: sit enim per confessionem veniale, quod criminale erat in operatione; et si non statim purgatur, sit tamen veniale, quod commiserat mortale. Sodann wird diese Demüthigung von der göttlichen Gerechtigkeit erfordert; es liegt für die göttliche Gerechtigkeit eine Satisfaction darin, wenn der Sünder seine Scham überwindet und von seinen Sünden Nichts gegen den Boten Gottes verschweigt, ohne welche Satisfaction Gott nicht

seine Gerechtigkeit bei Seite setzen und Gnade üben könnte. Endlich kann der Priester dem beichtenden Sünder noch mehr helfen und ihn noch mehr erleichtern, weil er die Schlüsselgewalt besitzt, und Gott und alle seine Heiligen anerkennen, was er bindet oder löst: *quibus enim remittunt sacerdotes, remittit dominus*. So groß ist die Kraft der Beichte. Daher ist zu rathen, daß man, wenn man einen Priester nicht haben kann, wenigstens einem Laien beichte; denn wenn derselbe auch die Macht zu binden und zu lösen nicht hat, so erweckt doch diese Demüthigung die Barmherzigkeit Gottes, daß er das Herz des Sünders ansieht, und, weil derselbe einen Priester gewünscht hat, ihn der Vergebung würdig achtet (Cap. 10). Und zwar bedarf es, wenn das *peccatum* ein *occultum* ist, nur der Beichte vor dem Priester allein. Dagegen für öffentliche Sünden muß die Beichte öffentlich geschehen, nicht allein deshalb, weil, wer Viele geärgert hat, auch Viele versöhnen muß, sondern namentlich deshalb, weil ein solcher Sünder todt ist, kein eigenes Leben mehr hat, und ihm deshalb nicht durch eigene Bußwirkung und eignes Verdienst, sondern lediglich durch das Verdienst der Kirche geholfen werden kann. Die Solidarität, die Einheit der Kirche in ihrem Gebet, Flehen, guten Werken, muß ihm helfen, und was dem Sünder fehlt, durch ihre Hülfe erstatten: *Credendum est enim, et pietas fidei expostulat credere, quod omnes eleemosynae totius ecclesiae et orationes et opera justitiae et misericordiae succurrant recognoscenti mortem suam ad conversionem suam*. Daher muß sich der öffentliche Sünder der öffentlichen Beichte und Buße mit allem Eifer unterziehen, damit er durch seine Thränen und Bitten die Kirche bewege, mit ihrer Solidarität für ihn einzutreten (Cap. 11 - 13). Darauf folgt eine Anleitung, wie man sich zur rechten Reue und Beichte zu erwecken habe (Cap. 14.) Endlich drittens gehört zur wahren poenitentia, daß sich dieselbe in Werken der Satisfaction erweise. Dabei ponat se (*peccator*) omnino in potestate iudicis, in iudicio sacerdotis — *ut omnia eo iubente paratus sit facere*

pro reparanda animae vita. Als solche Werke der Satisfaction werden die bekannten genannt, und zuletzt erinnert, daß es nicht genug sei an der Erweisung der gewöhnlichen Tugenden, sondern „schwererer“ Leistungen, der opera supererogatoria bedürfe (Cap. 15). Von der Ableistung solcher vera poenitentia soll man sich nicht durch Sophismen abhalten lassen (Cap. 16). Auch muß man die poenitentia nicht aufschieben. Denn selbst der Säumige, dem es glückt, auf dem Todbette noch zu beichten, kommt wohl zum Leben, aber muß doch durch die Strafen des Fegefeuers hindurch, die wenn auch nicht ewig doch sehr schrecklich sind. Man soll daher sehen, daß man sich durch rechtzeitige poenitentia vor diesen Strafen bewahre. Ueberdem giebt es Sünden, die mortalia sind und auch durch die Buße nur venialia, aber noch nicht delirt werden; und wer diese gethan hat und hier nicht Buße dafür leidet, fährt gar in die ewige Verdammniß. Allen diesen Gefahren entgeht nur, wer rechtzeitig die vera poenitentia leistet (Cap. 18). Der Verfasser schließt mit etlichen Anweisungen und Vermahnungen für die Beichtiger (Cap. 19. 20).

Die Punkte, die uns hier neu entgegen treten, sind folgende: Die Beichte vor dem Priester wird für nothwendig erklärt, denn einer Seits ist sie für alle Sünden eine Satisfaction, und namentlich für die Todsünden die einzige Satisfaction, durch welche dieselben vergebbar werden, anderer Seits ist sie der Weg für die Erlangung der priesterlichen Absolution. Ferner wird die Absolution so gefaßt, daß dabei der Priester nicht mehr als der Mittler bloß zwischen Gott und dem Sünder und als der Fürbitter für den Letzteren steht, sondern so daß der Priester an Gottes Statt handelt und Gott an sein Binden und Lösen gebunden ist. Drittens wird die ältere Anschauung von stellvertretender Buße fortgetrieben zu der Anschauung, daß die Eine Kirche solidarisch mit ihrem Schatz von Almosen, Gebeten, Sacramenten, guten Werken für den Sünder eintreten und was ihm mangelt durch ihre Hülfe ersetzen könne. Endlich ist die Theilung der Sünden

und das Verhältniß der verschiedenen Klassen von Sünden zur Beichte und zur Vergebung in neuer Weise gefaßt: Etliche Sünden sind, wenn gleich ihnen Strafen folgen, an sich vergebbar, und an diesen nimmt die poenitentia, weil sie nicht erst vergebbar gemacht zu werden brauchen, durch Abbüßung auch die Strafen hinweg; andere Sünden dagegen, die Todsünden, sind an sich unvergebbar, werden aber durch die poenitentia und sonderlich durch die Beichte vergebbar, so jedoch daß ihre Strafen bleiben. — Auf diesem Punkte setzt nun die theologische Entwicklung der Scholastik ein, und zwar so daß der dialectische Proceß, den sie durchläuft, im Wesentlichen jene Resultate bestätigt. Wir können hier, weil diese Partie in allen dogmengeschichtlichen Werken bearbeitet ist, kurz sein.

Die erste einschlagende Frage, welche die Scholastik aufnimmt, ist die Frage nach der Nothwendigkeit der Beichte vor dem Priester. Die Anfänger der Scholastik haben darüber nur schwankende Aeußerungen. So sucht Lanfranc<sup>1)</sup> die Frage aus dem Unterschiede der verborgenen und der öffentlichen Sünden heraus zu beantworten, und meint: zu beichten zwar ziemt sich, und müsse man die öffentlichen Sünden den Sacerdotes beichten, per quos ecclesia quae publice novit solvit et ligat, aber die verborgenen Sünden könne man jedem kirchlichen ordo (also auch dem Diacon) beichten; und wenn man in den kirchlichen ordinibus Niemanden finden könne, dem man beichte, so könne man sich auch an irgend einen beliebigen vir mundus wenden; ja wenn man gar Niemanden fände, dem man beichte, so genüge nach dem Urtheil der Väter auch die Beichte vor Gott. Eingehend behandelt zuerst Gratian die Frage. Der seinem Decretum<sup>2)</sup> einverleibte tractatus de poenitentia gilt eben der Beantwortung der Frage: Utrum sola cordis contritione et secreta satisfactione absque oris confessione quisque possit Deo satisfacere? Er sagt: Etliche antworteten hierauf, quemlibet criminis veniam sine

<sup>1)</sup> De celanda confessione. Opp. ed. d'Achery, p. 381.

<sup>2)</sup> P. II. Causa 33. qu. 3. dist. 1.



*confessione facta ecclesiae et sacerdotali iudicio posse promereri*; denn daß Jemand hingehe und seine Sünde beichte, setze schon voraus und beweise, daß er bereits wieder innerlich zum Leben erweckt und erleuchtet sei, und da er dies nicht ohne die Gnade Gottes sein könne, so folge, daß ihm schon, ehe er zur Beichte komme, auf seine innerliche Buße und Befehrung Vergebung der Sünden und Begnadigung zu Theil geworden sein müsse: non ergo in confessione peccatum remittitur, quod jam remissum esse probatur: fit itaque confessio ad ostensionem poenitentiae, non ad impetrationem veniae. Dagegen, fährt er fort, behaupteten Andere, sine confessione oris et satisfactione operis neminem a peccato posse mundari, si tempus satisfaciendi habuerit; denn die Beichte öffne das Paradies; wer einem nur heimlich vor Gott aber nicht vor dem Priester Beichtenden Vergebung verspreche, mache das Evangelium und die Schlüsselgewalt der Kirche zu Schanden, da diese Schlüsselgewalt nur den Priestern von Gott gegeben sei, und nur durch die Fürgebete der Kirche Vergebung erlangt werden könne; wie denn auch durch die ganze Geschichte alten und neuen Testaments hindurch von Adam an, dem Gott selbst die Beichte abgenommen habe, nur auf vorhergehende Beichte und vorhergehendes Fürgebet Anderer Vergebung der Sünden erfolgt sei, und ingleichen auch von den Vätern vielfach eingeschärft werde, daß ohne Beichte keine Vergebung gefunden werden möge. Nachdem so Gratian die beiden Ansichten mit ihrer Beweisführung einander gegenübergestellt, führt er dann auch die Argumente an, mit welchen dieselben sich gegenseitig bekämpfen: So würden die Vertreter der zweiten Ansicht den Vertretern der ersten Ansicht vor, sie beachteten nicht, daß der Sünder durch die innerliche Buße zwar Leben und Liebe Gottes wieder erlange, aber damit noch nicht von den Strafen, von dem reatus peccati loskäme, wozu die Beichte vor dem Priester nothwendig sei; sie beachteten ferner nicht, daß diejenigen Sprüche der Väter, welche sie für die Nichtnothwendigkeit der Beichte anführten, nur dahin zu verstehen seien, daß es der

öffentlichen Beichte und Buße nur bei öffentlichen, nicht bei heimlichen Sünden bedürfe. Dagegen würfen hinwiederum die Vertreter der ersten Ansicht den Vertretern der zweiten vor: sie beachteten den Unterschied zwischen innerer und äußerlicher (vor dem Priester geschehender) Beichte nicht, nur die erste und nicht die letzte sei nothwendig; sie beachteten den Unterschied zwischen heimlichen leichten und öffentlichen schweren Sünden nicht, nur wegen der letzteren und nicht wegen der ersteren bedürfe es der Beichte vor dem Priester. Dann aber schließt Gratian diese vergleichende Gegenüberstellung mit der Bemerkung ab: *Quibus auctoritatibus vel quibus rationum firmamentis utraque sententia sanctificationis et confessionis invitetur, in medium breviter exposuimus. Cui autem harum potius adhaerendum sit, lectoris iudicio reservatur. Utraque enim fautores habet sapientes et religiosos viros.* Wir ersehen also, daß zu Gratian's Zeit wenigstens in der Theorie noch beide Ansichten sich gegenüber standen. Und wenn auch Gratian für seine Person sich keine Entscheidung der Frage erlaubt, so stellt er doch eben die beiden Meinungen scharf gegen einander und eine Menge von Autoritäten für die eine wie für die andere zusammen, und provocirt so die Entscheidung. Diese Entscheidung wird nun schon von Petrus Lombardus gesprochen. Er wirft<sup>1)</sup> drei Fragen auf: Ob ohne Satisfaction und ohne Bekenntniß des Mundes bloß durch die Reue des Herzens Jemandem eine Sünde vergeben werde? Ob es bisweilen genüge, Gott allein ohne den Priester zu beichten? Ob eine einem gläubigen Laien gethane Beichte gelte? Auf die erste Frage antwortet er, die beiden entgegengesetzten Ansichten bei Gratian vereinigend: es müsse der Büßende seine Sünden bekennen, doch werde ihm schon ehe die Beichte auf seine Lippen komme, wenn nur das Verlangen zu beichten in seinem Herzen sei, die Vergebung zu Theil. Daher antwortet er denn auf die zweite Frage: *oportet Deo primum, et deinde sacerdoti offerri confessionem,*

<sup>1)</sup> Sententt. Lib. IV, dist. 17. ff.

nec aliter posse perveniri ad ingressum paradisi, si adsit facultas. Gleichwohl antwortet er auf die dritte Frage, daß es, falls man keinen Priester haben könne, statthast sei einem Laien zu beichten; doch sei dies nur bei den läßlichen, nicht bei den Todsünden der Fall, welche nothwendig dem Priester gebeichtet werden müssen; und sicherer sei es jedenfalls, alle Sünden, die läßlichen wie die Todsünden dem Priester zu beichten. Eben so und noch entschiedener sprechen Robert Pulleyn, Hugo von St. Victor u. s. w. die Nothwendigkeit der Beichte vor dem Priester aus. Die Zulässigkeit der Beichte gegen einen Laien wird sehr bald geläugnet. Seitdem steht in der Theorie der Satz fest, daß die Beichte vor dem Priester nothwendig sei zur Erlangung der Vergebung. Seitdem tritt denn auch die Beichte und Buße in die Zahl der Sacramente ein. Es ist hier nicht der Ort, auf die ohnehin bekannte Geschichte der Entwicklung des Sacramentsbegriffs einzugehen. Es genügt, hier daran zu erinnern, wie der Begriff des Sacraments sich dahin bestimmt, daß es die priesterlichen Handlungen sind, durch welche die Kirche die in sie von Gott gelegten Gnaden und Gaben ihren Gliedern applicirt. Und da ist denn klar, daß, wenn die Beichte und Buße in die Reihe dieser kirchlichen Handlungen gestellt war, sie damit vollends aus dem Gebiete der freien Seelsorge, dem sie bisher angehört hatte, heraustrat, und daß damit über die Fragen nach der Nothwendigkeit der Beichte vor dem Priester, nach der Nothwendigkeit der Ableistung von Kirchen wegen vorgeschriebener Satisfactionen, nach der Bedeutung der priesterlichen Absolution vorweg entschieden war. So wenig Jemand zu Heil und Seligkeit gelangen konnte, wenn er nicht aus den Händen der Kirche Taufe und Abendmahl nahm, so wenig eine Ehe geheiligt sein konnte, wenn nicht die Kirche sie schloß und benedicirte, so wenig konnte der Sünder Vergebung und Seligkeit finden, wenn er nicht dem Priester und in ihm der Kirche beichtete, nach Vorschrift derselben abbüßte, und von denselben losgesprochen ward. Damit bestimmte sich denn auch der Satz, daß zur poenitentia die drei Stücke

*contritio*, *confessio*, *satisfactio*, gehören, auf neue Weise. Wir haben gesehen, daß dieser Satz sehr alt ist. Er hat lange vor diesen Zeiten auch die Bildung der deutschen Sprache an diesem Punkte beherrscht: die „Reue“ entspricht der *contritio*, die „Beichte“ der *confessio*, die „Buße“ der *satisfactio*<sup>1)</sup>. Aber der Sinn dieser Formel ward jetzt ein ganz anderer, als man unter der *confessio* die Beichte vor dem Priester, unter der *satisfactio* die von dem Priester aufzulegende Abtöbung und die an solche Ableistung gebundene priesterliche Absolution verstand, und demzufolge die *contritio* ganz auf ihr subjectives Moment, auf das Schuldgefühl ohne die *fides justificans* beschränkte.

Dies zeigt sich klar, wenn wir nun die Ausbildung des Begriffs der Absolution betrachten. Petrus Lombardus hält, wie wir sahen, noch den Gedanken fest, daß zwar die Beichte vor dem Priester nothwendig sei, daß jedoch dem Sünder um seiner inneren Reue willen schon, ehe er den Mund zur Beichte öffne, Vergebung zu Theil werde. Hiernach kann er der priesterlichen Absolution nur epideictische, nicht exhibitiv Kraft, nicht die Bedeutung der Ertheilung der Vergebung zumessen. Er sagt<sup>2)</sup>: *Hoc sane dicere ac sentire possumus, quod solus Deus dimittit peccata et retinet; et tamen ecclesiae contulit potestatem ligandi et solvendi. Sed aliter ipse solvit vel ligat, aliter ecclesia. Ipse enim per se tantum dimittit peccatum, quia et animam mundat ab interiori macula: et a debito aeternae mortis solvit. Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, i. e. ostendendi homines ligatos vel solutos. Unde dominus leprosum sanitati prius per se restituit, deinde ad sacerdotes misit, quorum judicio ostenderetur mundatus. — Quia etsi aliquis apud deum sit solutus, non tamen in facie ecclesiae solutus habetur, nisi per judicium sacerdotis. In solvendis ergo culpis vel retinendis ita operatur sacerdos evangelicus*

<sup>1)</sup> Vgl. Raumer, die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, S. 393.

<sup>2)</sup> A. a. O. dist. 18.



et judicat, sicut olim legalis in illis, qui contaminati erant lepra, quae peccatum signat. Die bisherige Anschauung war, daß der Priester in seiner sacerdotalen Stellung dem Sünder durch sein Fürgebet Vergebung erwirke. Ueber diese Anschauung geht der Lombarde in sofern hinaus, als ihm der Priester eine wirklich erfolgte Vergebung verkündigt und offenbart, aber er kommt, zwischen der die effective Kraft der Absolution behauptenden und der dieselbe läugnenden Ansicht vermittelnd, noch nicht zu der Bestimmung, daß der Priester an Gottes Statt Vergebung der Sünden ertheile. Dahin leitet nun aber schon Hugo von St. Victor über. Er<sup>1)</sup> verwirft die Ansicht des Lombarden, daß der Priester nur die Sündenvergebung erkläre, durchaus und widerlegt dessen Argumente. Vielmehr müsse man, sagt er, ein gedoppeltes Band unterscheiden, durch welches der in Sünde Fallende verstrickt werde, nämlich das innere Band der Verhärtung und Verfinsterung des Herzens, das Band des inwendigen Todes, und das äußere Band der Verdammniß und Strafe. Jenes innere Band löse Gott selbst dem Sünder durch seine zukommende Gnade in der innerlichen Buße des Herzens. Dagegen werde das äußere Band der Verdammniß und der Strafe von dem Priester aus Auftrag Gottes gelöst. Dies ist die Schlüsselgewalt, welche die Priester zwar nicht durch sich selbst besitzen, aber welche die göttliche Natur Christi der menschlichen Natur Christi mitgetheilt hat, und welche darnach durch die Apostel auf alle Priester übergegangen ist, so daß zwar Gott selbst wie die Schuld und Sünde so auch die Verdammniß und Strafe erläßt, aber letztere in der Weise, daß er diese Lösung den Priestern übertragen hat und dieselbe durch die Priester übt. Und wenn dabei vorkommt, daß die Priester einen Sünder von der Strafe lösen, der nicht in Herzensbuße von der Sünde und Schuld gelöst ist, so hebt das die Kraft des Instituts so wenig auf, als wenn viele Getaufte doch nicht selig werden. Diese Gedanken Hugo's

<sup>1)</sup> Vgl. Liebner, Hugo v. S. Victor, S. 470. ff.

faßt dann Richard von St. Victor noch voller. Er bezeichnet die Ansicht des Lombarden als eine frivole, und entwickelt die seinige dahin<sup>1)</sup>: Der Sünder wird durch zwei Bande gefesselt, durch die Schuld, daß er nicht wieder von selbst von seinem Falle aufstehen kann, und durch die Strafe, daß er der ewigen Verdammniß verfallen ist. Beide Bande kann nur der allmächtige Gott lösen; aber indem Gott das Band der Schuld löst, löst er damit zugleich auch das Band der Strafe, die ewige Verdammniß wird von dem Sünder genommen und wird in zeitliche Strafe verwandelt. Es giebt also eine dreifache Lösung, nemlich eine Lösung von der Schuld, eine Lösung von der ewigen Verdammniß, und eine Lösung von den zeitlichen Strafen, in welche die Strafe der ewigen Verdammniß sich verwandelt. Die Lösung von der Schuld beschafft Gott allein dem Sünder durch seine Gnade in der Buße des Herzens, die Lösung von der ewigen Verdammniß aber beschafft Gott durch sich und durch seinen Diener, und die Lösung von den zeitlichen Strafen durch seinen Diener. Die *liberatio a culpa per gratiam divinitus infusa* bleibt also Gott vorbehalten, aber die *potestas remittendi peccata quantum ad liberationem poenae* kommt dem Priester zu, und bildet die ihm von Gott übertragene Schlüsselgewalt. Hier ist also vollständig der Begriff einer effectiven und exhibitiven priesterlichen Absolutionsgewalt, die sich aber nicht sowohl auf die Vergebung der Sünden als vielmehr auf die Erlassung der Strafe bezieht. Selbstverständlich konnte die Entwicklung auf diesem Punkte nicht stehen bleiben. Schon Alexander von Hales führt sie weiter, und Thomas Aquinas bringt sie zum Abschlusse. Er theilt die Frage ganz wie Richard von St. Victor: ob die Schlüsselgewalt sich auf die Erlassung der Schuld erstrecke? und ob der Priester Sünde hinsichtlich der Strafe vergeben könne? Aber er antwortet nun auf die erste Frage<sup>2)</sup>: *Virtus*

<sup>1)</sup> Tractat. de potestate ligandi et solvendi. Opp. ed. Paris. I, 125. ff.

<sup>2)</sup> Summa, suppl. P. III. qu. 18. act. 1. ff.

clavium operatur ad culpae remissionem sicut et aqua baptismi. Sed sicut baptismus non agit sicut principale agens, sed sicut instrumentum, non quidem pertingens ad ipsam gratiae susceptionem causandam etiam instrumentaliter, sed disponens ad gratiam, per quam fit remissio culpae, ita est de potestate clavium. Unde solus Deus remittit per se culpam; et in virtute ejus agit instrumentaliter baptismus, ut instrumentum inanimatum; et sacerdos, ut instrumentum animatum. Et sic patet, quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Und auf die zweite Frage antwortet er: Illi, qui per contritionem consecutus est remissionem peccatorum, quantum ad culpam, et per consequens quantum ad reatum poenae aeternae, quae simul cum culpa dimittitur ex vi clavium, ex passione Christi efficaciam habentium, augetur gratia, et remittitur temporalis poena, cujus reatus adhuc remanserat post culpae remissionem; non tamen tota, sicut in baptismo, sed pars ejus. — In baptismo fit per gratiam baptismalem novus homo, et ideo nullus reatus poenae in eo remanet pro praecedenti peccato. Sed in poenitentia homo non mutatur in aliam vitam, quia non est regeneratio sed sanatio quaedam; ideo ex vi clavium non tota poena remittitur, sed aliquid de poena temporali, cujus reatus post absolutionem a poena aeterna remanere potuit. So war man allerdings zu der Erkenntniß gekommen, daß die Schlüsselgewalt eine dem Amte gegebene Macht und die Kraft zu binden und zu lösen, und daß folglich die Absolution etwas Operatives sei. Aber daß die Macht und Kraft, durch welche das Amt Solches wirke, in den Gnadenmitteln liege und insbesondere im Gnadenmittel des Wortes, das war nicht erkannt. Vielmehr legte Thomas diese Macht und Kraft dem Amte als solchem bei: Der Priester vermöge seines priesterlichen Charakters bindet und löst, er steht in seinem sacer-

dotium der Taufe parallel. Dann war aber niemals zur Anschauung zu bringen, wie der Satz, daß Gott allein Sünden vergeben könne, und der Satz, daß der Priester Sünden vergebe, sich ausgleichen. Diese Ausgleichung liegt nur in dem weiteren Satz, daß Gottes eignes Wort, geredet und gehandelt durch des Dieners Mund die Sünden vergiebt. Da man aber diesen Satz nicht hatte, mußte man immer dazu flüchten, eine Art von Theilung zwischen der sündenvergebenden Thätigkeit Gottes und der sündenvergebenden Thätigkeit des Priesters vorzunehmen, und der Begriff von der Schlüsselgewalt, zu dem man dann kam, gab nothwendig auf der einen Seite zu Viel und auf der anderen Seite zu Wenig: er gab dem Amte als solchem zu Viel, indem er es als ein Gnadenmittel, als ein instrumentum animatum, hinstellte; und er gab der Absolution zu Wenig, indem durch sie doch keine reine und volle Vergebung der Sünden erfolgte. Ueber diesen Begriff von Schlüsselgewalt und Absolution ist die römische Kirche nicht hinaus gekommen.

Durch Thomas Aquinas fand denn auch die Vorstellung, daß die Eine Kirche solidarisch mit ihrem Schatz von Almosen, Gebeten, Sacramenten, guten Werken für den Sünder eintreten, und, was demselben mangelt, ersetzen könne, ihren Abschluß. Wir haben von Alters her die Fürbitten der Kirche, der Märtyrer, der Heiligen für die Sünder gefunden; wir haben gesehen, wie Ambrosius dem Todsünder keinen Rath weiß, als daß ein Besserer denn er für ihn intercedire; wir haben weiter in der Praxis die stellvertretende Buße, die Wirkungen der kirchlichen Gebete und Ceremonien in das Jenseits hinüber, die mannigfaltigen Bußumwandlungen gesehen; wir haben endlich in der Schrift de vera et falsa poenitentia aus allen diesen Elementen den obigen Satz bereits formulirt vorgefunden. Diesen Satz bildet nun Alexander von Hales zur sogenannten Ablass-theorie aus: die überschüssigen Verdienste der Glieder Christi und vorzüglich die überschüssigen Verdienste Christi selber bilden einen geistlichen Schatz der Kirche. Dieser Schatz ist nicht Allen, wohl aber



den Stellvertretern Christi, den Bischöfen, zu verwalten gegeben. Wenn daher ein Sünder nur hinreichende Reue hat, so kann ihm der Stellvertreter Christi aus jenem Schätze die ihm zur Satisfaction auferlegten Bußen erlassen. Denn nicht auf die Vergebung der Schuld oder auf den Erlaß der ewigen Verdammniß, welche vielmehr vorher durch Beichte und Absolution erlangt werden müssen, sondern nur auf die zeitlichen, theils in diesem Leben nach Vorschrift des Beichtigers durch die von demselben auferlegten Satisfactionen theils drüben im Fegefeuer abzubühenden Strafen, in welche die ewige Verdammniß sich in Folge der Beichte und Absolution dem Sünder verwandelt, bezieht sich der Ablass. Diese Strafen haben aber eine doppelte Bedeutung, einmal ein Besserungsmittel für den Sünder, und sodann eine Sühne für die Schuld zu sein. In der ersten Beziehung kann der Ablass die Strafen nicht ersetzen, wohl aber in der letzten. Diese Theorie legt dann Thomas Aquinas noch anschaulicher aus einander:<sup>1)</sup> *Indulgentiae valent et quantum ad forum ecclesiae, et quantum ad iudicium Dei, ad remissionem poenae residuae post contritionem et absolutionem et confessionem, sive sit iuncta sive non. Ratio autem, quare valere possunt, est unitas corporis mystici, in qua multi in operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensuram debitorum suorum, et multas etiam tribulationes injustas sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari, si iis deberetur. Quorum meritorum tanta est copia, quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt, et praecipue propter meritum Christi. — Dictum est autem supra, quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem, in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto, qui remissione indiget, huiusmodi opera fecerunt, — sed communiter pro tota ecclesia. — Et sic praedicta merita sunt communia totius ecclesiae. Ea autem, quae sunt aliqujus multitudinis communia, distribuuntur singulis de multi-*

<sup>1)</sup> Summa, Suppl. P. III qu. 25. act. 1,

tudine, secundum arbitrium ejus, qui multitudini praeest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem poenae, si alius pro eo satisfecisset: ita si sibi satisfactio alterius per eum qui potest distribuatur. Soll daher der Ablass wirken, so muß einer Seits, der ihn ertheilt, berechtigt sein, anderer Seits muß der Empfänger mit Denen, welche den Schatz verdient haben, nemlich Christo und den Heiligen in Gemeinschaft stehen, was durch die Liebe geschieht. Diese Macht, Satisfactionen zu ertheilen, constituirt dann eine eigenthümliche und besondere Seite der Schlüsselgewalt: *Clavis duplex est, scilicet ordinis, et jurisdictionis.* *Clavis ordinis sacramentale quoddam est; et quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine sed a Deo, ideo non potest taxare sacerdos, quantum per clavem ordinis in foro confessionis de poena debita dimittatur; sed tantum dimittitur, quantum Deus ordinavit. Sed clavis jurisdictionis non est quid sacramentale, et effectus ejus arbitrio hominis subiacet; et hujusmodi clavis effectus est remissio, quae est per indulgentias, cum non pertineat ad dispensationem sacramentorum talis remissio, sed ad dispensationem honorum communium ecclesiae; et ideo etiam legati, non sacerdotes indulgentias facere possunt. Unde in arbitrio dantis indulgentiam est, taxare, quantum per indulgentiam de poena remittatur.* Der Ablass ist also nichts Anderes als eine großartige stellvertretende Buße, gewonnen durch die römischen Anschauungen von der Einheit der Kirche.

Durch dies Alles greift dann aber der allen Scholastikern gemeinsame Unterschied von Todsünden und läßlichen Sünden hindurch. Es ist dies aber nicht mehr der alte Unterschied von crimina und peccata levia, sondern die Todsünden sind die Wurzelsünden des Johannes Cassianus, nur mit dem Unterschiede, daß sie nur sieben Todsünden zählen, indem sie die Kenodie des Cassian mit der superbia zusammenfassen. Dieser Unterschied fügt sich den übrigen Anschauungen von Beichte und Absolution in folgender Weise ein: Alle Sünden, auch die läßlichen, bedürfen nicht allein der contritio cordis,

sondern auch der Beichte vor dem Priester, der Satisfaction und der Absolution, aber in verschiedener Weise und zu verschiedener Wirkung. Denn die Todsünden ziehen, wenn sie nicht gebeichtet werden, die ewige Verdammniß nach sich; wenn sie aber gebeichtet werden und Absolution empfangen, verwandelt sich die ewige Strafe der Verdammniß in zeitliche, theils hienieden, theils im Fegefeuer abzubüßende Strafen, von denen dann auch noch ein Theil durch die in der Beichte aufgelegten Satisfactionen, oder statt derselben durch Ablass getilgt werden kann. Dagegen wirken die läßlichen Sünden nicht die ewige Verdammniß, sondern nur zeitliche, hier oder im Fegefeuer zu büßende Strafen, aber es ist nöthig, sie zu beichten, theils um Verschlimmerung zu verhüten und die Besserung zu sichern, theils um sich von dem Priester die Satisfactionen auslegen zu lassen, durch welche jene zeitlichen Strafen delirt werden.

Es leuchtet ein, daß unter dem Eindruck dieser Theorien die Richtung, welche nach unserer obigen Darstellung die Praxis seit der carolingischen Zeit hinsichtlich des Bußwesens genommen hatte, bis zum Abschlusse eingehalten werden mußte.

Das Erste war, daß die öffentliche Buße allmählig ganz in Abgang kam. Allerdings hat die bedeutendste Bußordnung des 11ten Jahrhunderts, der Corrector des Burchard von Worms († 1025) sie noch<sup>1)</sup>, und die frischen Farben, mit welchen er sie beschreibt, bezeugen, daß sie zu jener Zeit auch noch, und zwar nicht selten vorgekommen sein muß. Auch wissen wir ja, daß Gregor VII. noch einen Kaiser im Büssergewande stehen ließ. Aber wir sahen oben, daß die öffentliche Buße sich meist auf die bischöflichen Sendgerichte stützte, und diese Sendgerichte versielen, hörten theilweise ganz auf, oder gingen in ständige Gerichte über, oder arteten aus. Dazu kam, daß der öffentlichen Buße in der Gestalt, welche sie in der carolingischen Zeit gewonnen hatte, fast nur die Criminalverbrechen unterlagen, und daß sie für diese an die

<sup>1)</sup> Bei Wassersch. S. 631. 634. 635. 636. 637. 673. 674.

Stelle der staatlichen Strafgewalt trat. Als daher die bürgerliche Rechtspflege sich mehr und mehr, und zwar meist in scharfer Opposition des Staats gegen die Kirche ausbildete, kam auch von dieser Seite her die öffentliche Kirchenbuße je mehr und mehr in Abgang. Sachlich trat das Anathema, der große Bann, an ihre Stelle.

Mit dem Aufhören der öffentlichen Buße hörte aber auch der letzte Unterschied der Competenz auf, der, wie wir sahen, darin bestand, daß nur der Bischof den Sünder, der öffentlich gebüßt hatte, reconciliiren konnte. Vielmehr ist es schon in der Zeit der Scholastik stehende Anschauung, daß Jeder, der den priesterlichen ordo hat, auch absolviren kann. Allerdings bildete sich nun aus den alten Traditionen heraus das noch in der römischen Kirche geltende System der Reservatfälle aus, nach welchem der Bischof sich eine Reihe von Fällen vorbehält, in welchen seine Priester, wenn sie ihnen vorkommen, nicht ohne zuvorige Anfrage bei ihm absolviren dürfen, während wieder der Papst eine noch engere Auswahl von Fällen gegen seine Bischöfe vorbehält. Aber es beruht dies nicht sowohl auf einer dogmatischen Grundanschauung, als ob der presbyteriale ordo nicht die Kraft habe, in solchen Fällen zu absolviren, als vielmehr auf dem kirchenregimentlichen Interesse, daß in Fällen besonders schwerer Versündigungen der nöthige Ernst bewiesen werde. Freilich wurden späterhin diese Reservatfälle bekanntlich von der Geldnoth und Geldgier der Curie zu Erpressungen benutzt, und diese dann auch wieder mit dogmatischen Argumenten beschönigt, welche an sich im System nicht lagen.

Wie wir sahen, wurden schon seit der carolingischen Zeit Diejenigen, welche heimlich büßten, gleich bei der Beichte absolvirt, so daß sie die ihnen auferlegten Bußen hinterher abzuleisten hatten; und nur Diejenigen, welche öffentlich büßten, wurden auf die Bußzeit vom Abendmahl ausgeschlossen. Letzteres hörte natürlich auch auf, als die öffentliche Buße aufhörte, und die Absolution ward stets gleich bei der Beichte ertheilt. Es kommt allerdings noch vor, daß den



Sündern bei der Beichte und Absolution als Disciplinarmittel auferlegt wird, sich eine Zeitlang vom Betreten der Kirche und vom Genuß der Communion zu enthalten; aber eine Ausschließung vom Abendmahl fand hinfort nur bei dem Anathema statt. Das Anathema trat auch hier an die Stelle der öffentlichen Buße, und es ist bekannt, mit welcher Rücksichtslosigkeit es in diesen Zeiten gehandhabt ward.

Auch die asketische Strenge, welche sich bisher dem Bußwesen angeschlossen hatte, verschwand. Zunächst freilich schien es, als ob gerade von dieser Seite her eine Erneuerung des Bußwesens und eine Zurückführung desselben auf die alte Strenge und den alten Ernst sich Bahn brechen wollte. Das Bußmittel der Wallfahrten setzte sich zu Bußfahrten, diese setzten sich zu den Kreuzzügen fort. Es ist bekannt, welche Erscheinungen die Geißelbuße hervorrief. Es werden aus dem elften Jahrhundert Fälle erzählt, in denen Bußen von wahrhaft Grauen erregender Härte auferlegt und getragen wurden<sup>1)</sup>. Und dies Alles steht nicht vereinzelt da: es ist die pietistische, am besten in Bernhard von Clairaux repräsentierte Richtung des Mittelalters, von welcher diese Versuche, die asketische Seite des Bußwesens wieder zu beleben, ausgehen. Petrus Damiani (+ 1072), der diese Richtung nach der asketischen Seite hin vertritt, eifert in allen seinen Schriften gegen die Bußumwandlungen, namentlich gegen die Ablösung der schmerzhaften Bußen durch Gelderlegnisse und Schenkungen, und gegen die dadurch im Bußwesen einreisende unsittliche Laxheit; er verlangte dagegen afflictionem corporis, und empfahl zu dem Zwecke namentlich die Geißelbuße, welche auch durch ihn eine große Verbreitung erlangte<sup>2)</sup>. Aber im großen Ganzen blieben diese Versuche fruchtlos, und ihre Wirkungen vorübergehend; die Kirche, deren geschichtliche Bewegung in diesem Stücke einem anderen Ziele zuschritt, nahm dies Alles nicht mehr in sich auf; ja, diese Anregungen

<sup>1)</sup> Gieseler, RG. II. 1. 338.

<sup>2)</sup> Förstemann, die christlichen Geißelgesellschaften, S. 6. ff.

auf asketischem Gebiete gingen bald, wie eben die Geißelbuße, gar in häretische Erscheinungen über. Und wenn auch die Päpste, sogar ein Innocentius III.<sup>1)</sup>, noch Exempel harter Bußauflegungen statuirten, so klagt doch schon Abälard, daß das ganze Bußwesen unter den von der geistlichen Habsucht begünstigten Bußumwandlungen in Geld untergehe<sup>2)</sup>, und Petrus Damiani muß eingestehen, daß unter den Laien Niemand mehr recht zu bewegen sei, eine ernstliche Buße auf sich zu nehmen. So ward es schon am Ende des 12ten Jahrhunderts Sitte, daß der Beichtiger zwar dem Beichtenden ankündigte, welche Buße die Canones auf seine Vergehungen setzten, dann aber, wenn er diese nicht auf sich nehmen wollte, förmlich mit ihm handelte, was und wie viel er auf sich nehmen und wie er sich loskaufen wollte, ja ihn schließlich unter allen Umständen und selbst dann absolvirte, wenn er gar keine Buße auf sich nehmen wollte, wo er ihn dann nur darauf hinwies, daß er es dann im Fegfeuer nachzuholen haben werde<sup>3)</sup>. So verlor sich hinsichtlich der Auferlegung der Satisfactionen allmählig jede Regel, Ordnung und Maaß; die früher so reiche Literatur der Pönitentialbücher hörte ganz auf; und es bildete sich zuletzt der Grundsatz, daß es für die Auflegung der Satisfactionen gar keine Regel gebe, sondern daß dies ganz im arbitrium des Priesters stehe. Den ganzen Zustand der Sache veranschaulicht uns Eine einzige Aeußerung des Duns Scotus<sup>4)</sup>: *Poenitenti illud imponendum est, quod libentius recipit, et quod creditur perseverantius adimplere. Vel si omnino nullam poenitentiam velit recipere a sacerdote impositam, dicit tamen se habere displicentiam de peccato commisso, et firmum propositum non recidivandi, absolvendus est. Et nuncianda est sibi poena, quae esset pro peccatis facienda, et quod eam*

<sup>1)</sup> Hurter, III., 29.

<sup>2)</sup> Ethic. cap. 25.

<sup>3)</sup> S. die Beweisstellen bei Gieseler, RG. 2, II. 500.

<sup>4)</sup> Lib. IV. dist. 15. qu. 1. no. 14.

in se vel in aequivalenti absque impositione studeat adimplere; alioquin solvet ad plenum in purgatorio.

Es war dies die nothwendige Folge der Bußumwandlungen überhaupt, und namentlich der Umwandlung der asketischen Bußen in Geldbußen, zumal seit sich dafür die eben so großartige als bequeme Form des Ablasses gefunden hatte. Wir haben gesehen, wie sich das Alles in der Praxis bildete, und wie sich dann eine Theorie, auf der einen Seite der sittlichen Trägheit zusagend, auf der anderen Seite mit den tiefsten dogmatischen Gedanken der Zeit verwoben, dazu fand. Es darf uns daher nicht wundern, wenn wir allgemach den Ablass so ziemlich die reellen Satisfactionen ganz verdrängen sehen. Erst erließ man für den Besuch und die Beschenkung neuer Kirchen, in Aufnahme zu bringender Wallfahrtsorte u. s. w. und für andere Werke, an die man die Indulgenzen knüpfte, nur einen Theil der auferlegten Bußen, aber bald auch die ganzen Bußen. Anfangs erließ man nur die bereits verwirkten und auferlegten Bußen; später aber erstreckte man die Kraft des Ablasses im Voraus auf die noch zu verwirkenden Bußen, und mithin auf die noch zu vollbringenden Sünden. So griff der Ablasshandel in bekannter und hier nicht weiter zu verfolgender Weise immer weiter um sich. Nur über die Competenz ist hier noch Einiges zu bemerken. Früher ertheilten auch die Bischöfe und die Diöcesansynoden Ablässe, d. h. sie legten auf Kirchen, Wallfahrtsorte u. s. w. die Verheißung, daß, wer sie besuche und beschenke, Erlass seiner Pönitenzen erlange. Erinnern wir uns aber der Theorie, welche Alexander von Hales und Thomas Aquinas über den Ablass aufstellten, wonach er aus dem der ganzen Kirche gehörigen Schatze erfolgte und Derjenige ihn auszutheilen hatte, der der ganzen Kirche vorstand, so ergab sich aus dieser Theorie, je mehr das Episcopalsystem hinter dem Papalsystem zurücktrat, von selbst die Consequenz, daß Ablass nur vom Papste ertheilt werden könnte. So wurde denn aus dieser Theorie heraus und allerdings auch um der Mißbräuche willen, die manche Bischöfe mit dem Ablass trieben, der

bischöfliche Ablass namentlich durch Innocentius III. beschränkt, und später ganz aufgehoben: nicht der sacerdos, nur der Papst durch seine Legaten konnte Ablass ertheilen. Es ist bekannt, wie später von der Gelogier der Curie dieser Ablasshandel betrieben, in den Jubiläen organisirt, und zu großen Erpressungen benutzt ward.

In liturgischer Beziehung ist die nachcarolingische Zeit überhaupt nicht productiv. Um so weniger dürfen wir hinsichtlich des Verfahrens bei der Beichte neue Formen erwarten, da diese eines der Erfordernisse des Cultus, die Oeffentlichkeit, immer mehr verlor. Vielmehr gingen die von der carolingischen Zeit geschaffenen Formen in diesem Zeitraum zum Theil unter. Die Form der öffentlichen Beichte an dem Anfang der Quadragesima und der Reconciliation auf den Grünen Donnerstag, die wir beim Gelasianum und beim Alcuin fanden, kam natürlich mit der öffentlichen Beichte selbst außer Übung. Es ist eben leere Tradition, wenn das Pontificale Romanum sie noch jetzt fortführt. Nicht minder kam jener collective Beichtgottesdienst, der mit der ganzen Zahl Derer, welche heimlich gebeichtet hatten, gehalten zu werden pflegte, in Abgang. In den deutschen Predigten des Franciscaners Berthold von Regensburg († 1272) finden wir die letzten Spuren von demselben. Auch jenes auf den Religionsunterricht sich erstreckende, nach dieser Seite hin gründliche Beichtexamen kam außer Übung, je mehr die Beichte auf Enumeration der einzelnen Sünden ausging. Es blieb eben nur die Form der heimlichen Beichte, wie wir sie oben beim Pseudo-Beda fanden, nur mit dem Unterschiede, daß die Absolution sich sofort an die Beichte angeschlossen; und so ist sie auch in der römischen Kirche geblieben. Nur in zwei Stücken bildet sich während dieses Zeitraums etwas Neues, nemlich hinsichtlich des Beichtsiegels und hinsichtlich der Absolutionsformel.

Wir haben gesehen, daß von dem Zeitpunkte an, da die heimliche Beichte verborgener schwerer Sünden in der Kirche üblich ward, auch an den Priester die Forderung gestellt wurde, über dergleichen ihnen gemachte Eröffnungen gänzlich zu



schweigen. Diese Forderung verschärfte sich natürlich, je mehr die Beichtpflicht nach und nach auf alle Vergehungen ausgedehnt und zur Gewissenssache gemacht ward. Der Corrector Burchard's von Worms (aus dem 11. Jahrhundert) bedroht den Priester, der Beichtgeheimnisse ausschwaht, schon mit der Absetzung und mit lebenslänglicher, in steter Pilgrimschaft zu verbringender Buße<sup>1)</sup>. Dasselbe fordern Gratian und Petrus Lombardus. Ein Canon des Papstes Alexander III. v. J. 1165 verordnet, daß der Priester den Sünder, dessen Vergehung er durch die Beichte wisse, nicht unter Nennung seines Namens vom Abendmahl zurückweise, da der Priester, was er in der Beichte erfahren, nicht als Richter sondern als Gott (*ut deus*) wisse. Endlich ließ Innocentius III. vom Lateranensischen Concil im J. 1215 im 21. Canon desselben das Beichtiegel gebieten, und den dasselbe brechenden Priester mit Absetzung und lebenslänglicher Buße unter Einsperrung in ein Kloster bedrohen.

Noch in den liturgischen Beichtformen der carolingischen Zeit ist die Form der Absolutionsformel die deprecatorische, die Gebetsform. Dieselbe war mit der seit Ambrosius geltenden Grundanschauung, daß der Priester in seiner sacerdotalen mittlerischen Stellung dem Sünder die Vergebung intercessionsweise bei Gott erwirke, nothwendig gegeben. Aber schon durch die Vorstellung des Petrus Lombardus, daß der Priester die von Gott dem Beichtenden auf seine innere Reue bereits gewährte Vergebung verkündige, mußte die deprecatorische Form in die annunciatorische oder indicative (*Ich verkündige Dir u. s. w.*) übergehen. Als aber Thomas von Aquino nach dem Vorgange der Victoriner die Thätigkeit des Priesters dahin faßte, daß der Priester die Vergebung der Sünden keineswegs bloß verkündige sondern an Gottes Statt ertheile, konnte auch die annunciatorische Form nicht mehr genügen, sondern mußte nothwendig in die exhibitiv: „*Ego te absolvo ab omnibus peccatis tuis in nomine Patris etc.*“ übergehen. Dies geschah in den Tagen des Thomas Aquinas,

<sup>1)</sup> Wasserschl. S. 678.

der selbst gegen einen Vertheidiger der älteren deprecativen Formel ein Schriftchen *de forma absolutionis* schrieb. Er stützt sich darin auf den sacramentalen Charakter der Absolution: wie beim Taufen gesagt werden müsse „Ego te baptizo“, so bei der Absolution „Ego te absolvo“. Falsch war dabei nur, daß Thomas die exhibitiv Kraft in der Absolution nicht in das Gnadenmittel des Wortes sondern in den Priester und sein sacerdotium legte. Seitdem steht die exhibitiv Absolutionsformel in der römischen Kirche fest, und die declarative oder deprecatorische kommt nur noch mißbräuchlich vor.

Fassen wir nun das Resultat der langwährenden Entwicklung kurz zusammen, so ist es dieses: die den groben öffentlichen Sündern geltende Kirchenbuße verwandelte sich in die Beichte und Absolution aller Christen, und zwar so, daß die Beichtpflicht auf alle Christen und auf alle Sünden ausgedehnt ward, daß die Satisfactionen sich im Ablass formirten, und daß das Ganze unter die Reihe der kirchlichen Handlungen und Gnadenspendungen als das Sacrament der Beichte (*sacramentum poenitentiae*) eintrat, zu welchem die *contritio* die subjective Vorbedingung bildete, und welches sich dann in der durch die allgemeine Beichtpflicht regulirten *confessio* einer Seits, und in der durch den Ablass bestimmten *satisfactio* anderer Seits vollzog. So hatten Praxis und Theorie die Sache gestellt, und es fehlte nur der kirchenrechtliche Abschluß. Dieser Abschluß erfolgte durch drei päpstliche Erlasse.

Wir haben gesehen, daß die allgemeine Beichtpflicht zur Zeit des Lombarden und der Victoriner in Praxis und Theorie bereits feststand. Die kirchliche Particulargesetzgebung hatte auch hie und da schon dieselbe obligat gemacht: die Synode von Avenham (in England im J. 1109<sup>1)</sup>) fordert von allen Christen, daß sie dem Priester ihre Sünden bekennen, und nach seinem Rath Satisfaction leisten, damit sie das Sacrament des Altars nicht unwürdig empfangen. An diesem

<sup>1)</sup> Mansi XIX, 308.

Punkte nun schloß Innocentius III. durch den bekannten 21. Canon des Lateranensischen Concils v. J. 1215 ab: *Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et adjunctam sibi poenitentiam studeat pro viribus adimplere, suscipiens reverenter ad minus in Pascha eucharistiae sacramentum; nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab ejus perceptione duxerit abstinendum; alioquin et vivens ab ingressu ecclesiae arceatur, et moriens christiana careat sepultura. Si quis autem alieno sacerdoti voluerit justa de causa sua confiteri peccata, licentiam prius postulet et obtineat a proprio sacerdote, cum aliter ille ipse non possit solvere vel ligare. Sacerdos autem sit discretus et cautus, et more periti medici superinfundat vinum et oleum vulneribus sauciati, diligenter inquirens et peccatoris circumstantias et peccati, per quas prudenter intelligat, quale illi consilium debeat exhibere, et cujusmodi remedium adhibere, diversis experimentis utendo ad sanandum aegrotum.*

Die Ablasstheorie erreichte erst durch Alexander von Hales und Thomas Aquinas ihre Vollendung. Den Abschluß macht dann der Pabst Clemens VI. durch die bekannte Bulle *Unigenitus* v. J. 1343: *Unigenitus Dei filius — sanguine nos redemit, quem in ara crucis innocens immolatus, non guttam sanguinis modicam, quae tamen — pro redemptione totius humani generis suffecisset, sed copiose velut quoddam profluvium noscitur effudisse. — Quantum ergo exinde, ut nec supervacua, inanis aut superflua tantae effusionis misratio redderetur, thesaurum militanti ecclesiae acquisivit —. Quem quidem thesaurum — per beatum Petrum, coeli clavigerum, ejusque successores suos in terris vicarios, commisit fidelibus salubriter dispensandum, et propriis et rationabilibus causis nunc pro totali nunc pro partiali remissione poenae temporalis pro peccatis debitae, tam generaliter tam specialiter (prout cum Deo expedire cognoscerent) vere poenitentibus et confessis misericorditer applicandum. Ad cujus*

quidem thesauri cumulum Beatae Dei Genitricis omniumque electorum a primo justo usque ad ultimum merita adminiculum praestare noscuntur, de cujus consumptione seu minutione non est aliquatenus formidandum, tam propter infinita Christi, ut praedictum est, merita, quam pro eo quod, quanto plures ex ejus applicatione trahuntur ad justitiam, tanto magis accrescit ipsorum cumulus meritorum.

Das Ganze schließt dann der Papst Eugen IV. durch folgenden Beschluß des Concils zu Florenz im J. 1439 ab: Quartum sacramentum est poenitentiae, cujus quasi materia sunt actus poenitentis, qui in tres distinguuntur partes. Quarum prima est cordis contritio, ad quam pertinet, ut doleat de peccato commisso cum proposito non peccandi de caetero. Secunda est oris confessio, ad quam pertinet, ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter. Tertia est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis, quae quidem praecipue fit per orationem, jejunium et eleemosynam. Forma hujus sacramenti sunt verba absolutionis, quae sacerdos profert, cum dicit „Ego te absolvo etc.“ Minister hujus sacramenti est sacerdos habens auctoritatem absolvendi, vel ordinarium, vel ex commissione superioris. Effectus hujus sacramenti est absolutio a peccatis.

So bestätigt sich uns die Bemerkung, die wir Eingangs machten: daß hinsichtlich der Beichte und Absolution die geschichtliche Entwicklung selbst in den weniger productiven Zeiten nicht ruht, vielmehr auch da Gefundes hervorbringt. Es darf ja z. B. nicht verkannt werden, daß die Ausdehnung des Instituts der Beichte auf alle Christen an sich in der Ordnung und von großem Segen ist; daß in dem Dogma des Thomas Aquinas von der exhibitiven Kraft der Absolution der Kern ewige und unveräußerliche Wahrheit ist. Freilich lagen diese Elemente der Wahrheit unter schweren Massen Irrthums vergraben; alle jene Grundirrhümer der römischen Kirche influirten vorzugsweise auf das Institut der Beichte und Absolution, und trieben die Auswüchse der Ohrenbeichte,



der Satisfactionen, des Ablasses u. s. w. hervor. Das im Mittelalter gebildete Institut bedurfte einer Läuterung, die das Wahre von dem Falschen schied. Diese Läuterung vollzog sich in der Opposition gegen das ganze mittelalterliche Kircheninstitut, deren Resultat die Reformation war. Schon aus der Scholastik selbst brechen die Keime dieser Opposition hervor; und keine jener die Reformation anbahnenden Richtungen unterläßt es, auch die Auswüchse am Beichtinstitut zum Angriffspunkt zu machen. Wir können für unsere Zwecke davon absehen, in der Vorgeschichte der Reformation den Gang aufzusuchen, in welchem dieser Läuterungsproceß sich anspinnt und fortsetzt; eine Betrachtung Dessen, was die lutherische Reformation an die Stelle des mittelalterlichen Beichtinstituts setzte, wird uns Beides zeigen, was an dem mittelalterlichen Beichtinstitut wahr und recht, und was daran Verbildung war.

#### 4. Die Reformationszeit.

Die lutherische Reformation — kann man sagen — ist aus dem Artikel von der Beichte und Absolution herausgeboren, denn innerlich ward Luther zum Reformator in jener Stunde gemacht, als jener Mönch ihn in der Zelle „mit der heiligen Absolution tröstete“, und äußerlich hub sie ja mit der Bekämpfung des päpstlichen Ablasses an. Eben darum ist auch ihr theologisches und kirchliches Erträgniß wesentlich soteriologisch.

Die lutherische Reformation und die Bildung der lutherischen Kirche sind in ihren ersten Stadien sehr stark durch den persönlichen Entwicklungsgang der Reformatoren, vorzüglich Luther's und Melanchthon's bestimmt. Luther hat bei seinem ersten Auftreten starke römische Reminiscenzen; dann wirft er sich auf eine Zeit lang sehr einseitig der subjectivistischen Freiheit in die Arme; bis die Schwärmer, Carlstadt, die Bauern, die Wiedertäufer, die Schweizer ihn schulen; und erst in dem Maasse, wie dies geschieht, entwickelt er seine kirchesammelnde Thätigkeit. Auch auf den Artikel von der

Beichte und Absolution erstreckt sich diese persönliche Entwicklung Luthers: es läßt sich, wenn man seine gelegentlichen Äußerungen und seine Schriften von der Beichte und was daran hängt chronologisch zusammenstellt, eine Geschichte seiner Vorstellungen von der Beichte und Absolution schreiben. Es greift ja auch der Artikel von der Beichte und Absolution mit so vielen anderen Artikeln z. B. vom Worte Gottes, vom Predigtamt, von der Kirche u. s. w. zusammen, hinsichtlich deren ebenfalls in den Ansichten Luther's eine Entwicklung statt fand. Die Entwicklung Melancthon's ist mehr die eines seine Anschauungen an der Hand der Forschung läuternden und erweiternden Gelehrten; aber an Entwicklung und Wachsthum fehlt es auch bei seinen Vorstellungen von der Beichte und Absolution nicht<sup>1)</sup>. Es kann nicht in unserem Plane liegen, in diese Vorgeschichte der Lehre und Ordnung unserer Kirche in dem Artikel von der Beichte und Absolution näher einzugehen, so sehr nützlich eine gründliche Darstellung derselben manchen jetzigen Zeitrichtungen gegenüber sein möchte, welche den eigentlichen Kern und Stern des „Reformatorischen“ gerade in Dasjenige zu setzen belieben, was Luther in sich selbst überwunden hat. Wir erstrecken vielmehr unsere Darstellung nur auf diejenige Gestalt, welche Beichte und Absolution in unserer Kirchenlehre und in unseren Kirchenordnungen gewonnen haben, nur an denjenigen einzelnen Punkten, an welchen diese Gestalt nicht anders erkannt werden kann, in jene Vorgeschichte zurückblickend.

Die „Beichte und Absolution“ der lutherischen Kirche bildete sich im Gegensatz gegen das römische „Sacrament der Buße“. Ihre Lehrentwicklung knüpft unmittelbar an den Abschluß der bisherigen Entwicklung, an die Bestimmungen des Concils zu Florenz v. 1439 antithetisch an, und rectificirt die Bestimmungen, daß die poenitentia ein aus contritio, confessio und satisfactio bestehendes Sacrament sei.

<sup>1)</sup> Vgl. Planck, Gesch. der Entsteh. des prot. Lehrbegriffs. II, 92. III. 1, 105, 125. Augusti, Denkwürdigkeiten. IX, 22.

Ihre Praxis bildete sich in der Opposition gegen die entsetzlichen Mißbräuche, welche sich an das mittelalterliche Beichtwesen gehängt hatten. Wir haben im Vorigen nur die doctrinelle und kirchenordnungsmäßige Gestalt des römischen Sacraments der Buße gesehen. Aber jedes kirchliche Institut macht sich im Leben noch etwas anders als in der Doctrin und im Canon, bald besser, bald schlimmer; und das römische Sacramentum poenitentiae machte sich im Leben noch viel schlimmer als in der Doctrin. Wer eine gedrängte und doch alles Einzelne auf die falschen Principien zurückführende Uebersicht der aus dem Sacramente der Buße dem kirchlichen Leben und dem privaten Christenleben entstandenen Mißbräuche und Schäden sucht, der lese einfach in den Schmalkaldischen Artikeln den Abschnitt „Von der falschen Buße der Papisten.“ Aus und in der Opposition gegen diese verderbte Lehre und Praxis der bestehenden Kirche erwuchs die Lehre und Praxis der lutherischen Kirche. Doch würde man sehr irren, wenn man glauben wollte, die lutherische Kirche sei dabei rein oppositionell und antithetisch verfahren, habe mechanisch an die Stelle des Römischen das contradictorische Gegentheil gesetzt oder abstract das Römische negirt. Es giebt freilich eine andere Anschauung von der Reformation, die sich einzubilden scheint, als hätten damals Luther und die Seinen eine funkelneue Kirche aus den Lüften zusammen geblasen; und diese Anschauung ist denn sehr geneigt anzunehmen, daß, wenn die lutherische Kirche Vieles aus der alten Kirche behielt, dies nur aus inconsequenter Durchbildung des Principis und aus mancherlei Condescendenzen geschehen sei, weshalb man denn jetzt noch ein wenig nachträglich reformiren müsse. Aber diese Anschauung entbehrt aller Wahrheit. Als die Reformation geschah, war die Kirche in Lehre und Praxis verderbt, aber die Kirche war seit fünfzehn Jahrhunderten vorhanden; es galt nicht, eine neue Kirche zu bilden, noch viel weniger galt es, erst eine Kirche zu bilden; sondern das war die Aufgabe, eine vorhandene Kirche nach gewissen verkannten und nun wieder ans Licht gezogenen Principien von Mißbräuchen

zu reinigen, um dadurch die Kirche selbst und das in ihr von jenen Mißbräuchen verschont Gebliebene zu erhalten. Und mit welcher Klarheit die lutherische Kirche diese Aufgabe erkannt, und mit welcher historisch-kritischen Tüchtigkeit sie dieselbe gelöst hat, kann man an wenigen Punkten so deutlich als an ihrem Verfahren hinsichtlich des Beichtwesens sehen. Die Reformatoren kennen die geschichtlichen Entwicklungen an diesem Punkte ganz genau: Chemnitz kennt die Geschichte des Beichtwesens viel gründlicher, und hat in die Wandlungen derselben mehr Einsicht, als z. B. Augusti. Und dieselbe Klarheit leitet ihr practisches Vorgehen: sie lassen keine Frage, welche sich in dem Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung des Beichtwesens gestellt hatte, unerörtert, ungelöst; sie werfen das ganze vorhandene Institut der Beichte herum, aber sie werfen kein richtiges und gesundes Moment, und ob es auch, wie die Absolution, seinen Ursprung in der Scholastik hätte, hinweg, ja sie nehmen alte, längst in Abgang gekommene Institute wieder auf, und fassen so die Erträge der ganzen bisherigen geschichtlichen Entwicklung organisch zusammen.

Wir haben bisher immer gefunden, daß die verschiedenen Gestalten des Buß- und Beichtwesens sich auf verschiedene Anschauungen von der Sünde und verschiedene Unterscheidungen der Sünden gründeten. Und sehen wir von der älteren Unterscheidung zwischen öffentlichen und heimlichen Sünden ab, welche auch die lutherische Kirche, wie wir weiterhin sehen werden, wieder aufnahm und nach ihrer Bedeutung gelten ließ, so waren alle jene anderen älteren Unterscheidungen und Classificirungen der Sünden mehr oder weniger aus pelagianischen oder semipelagianischen Vorderfäßen geflossen, was sich denn wieder dadurch rächte, daß man die Vergebung durch eigne Leistungen, durch Satisfactionen zu erlangen hoffte. Dies galt insonderheit auch von den dem römischen Sacrament der Buße unterliegenden Anschauungen von der Sünde und von den Sünden, denn wenn man alle Sünden zu beichten gebot, so vergaß man eben über den Sünden die Sünde; und wenn man nur für die Vergebung der Todsünden



die Beichte und Absolution nothwendig achtete, so setzte man damit das Gewicht der anderen Sünden als leichter und geringfügiger herab. Die scheinbare Strenge des römischen Beichtsystems war und ist im tieferen Grunde sittliche Laxheit. So mußte denn die lutherische Kirche damit beginnen, der römischen Ansicht von der Sünde und den Sünden eine andere, richtigere gegenüber zu stellen: „Unmöglich ist's gewesen“, hebt Luther in den Schmalk. Artt. seine Darstellung „von der falschen Buße der Papisten“ an, „daß sie sollten recht von der Buße lehren, weil sie die rechten Sünden nicht erkannten, denn (wie droben gesagt) sie halten von der Erbsünde nicht recht, sondern sagen: Die natürlichen Kräfte des Menschen seien ganz und unverderbt geblieben, die Vernunft könne recht lehren, und der Wille könne recht darnach thun, daß Gott gewißlich seine Gnade giebt, wenn ein Mensch thut, so viel an ihm ist, nach seinem freien Willen. Hieraus mußte nun folgen, daß sie allein die wirklichen Sünden büßeten, als böse, bewilligte Gedanken (denn böse Bewegung, Lust, Reizung war nicht Sünde), böse Worte, böse Werke, die der freie Wille wohl hätte lassen können.“ Und Chemnitz fährt fort<sup>1)</sup>: *Est praeterea hoc in praesenti capitulo observandum, quod tantum mortalia peccata confitenda esse docent; eo quod ad remissionem venialium non opus sit absolutione, sed aliis remediis possint expiari. Ubi observabit lector, Pontificios, qui enumerationem omnium flagitant, maximam partem eorum, quae coram Deo vere sunt peccata, a confessione et absolutione excludere. Primo enim interiorem immunditiam, et malum habitans in carne, nisi consensu et opere impleantur, non volunt comprehendi in confessione, quia malam concupiscentiam, quae in renatis reliqua est, docent non habere rationem peccati. Deinde multa delicta actualia adeo judicant esse levia, ut ad eorum remissionem non opus sit absolutione. Nihil vero aliud est absolutio, quam vox evangelii, annunciantis remissionem*

---

<sup>1)</sup> Exam. conc. Trid. II, 546.

peccatorum propter meritum Christi. Docet igitur concilium Tridentinum, venialia peccata non absolutione, hoc est non propter Christum remitti, sed aliis remediis posse expiari. Dagegen, fährt Luther in den Schmalkf. Artt. fort, lehrt die vom Apostel Paulus uns gepredigte Buße „uns die Sünde, nemlich daß mit uns Allen verloren, Haut und Haar nicht gut ist, und müssen schlechtes neue und andere Menschen werden. Diese Buße ist nicht stücklich und bettelisch, wie jene, so die wirklichen Sünden büßet, und ist auch nicht ungewiß, wie jene, denn sie disputirt nicht, welches Sünde oder nicht Sünde sei, sondern stößet Alles in Haufen und spricht, es sei Alles nur eitel Sünde mit uns. Was wollen wir lange suchen, theilen und unterscheiden?“ Also Object der Buße und folgeweise der Beichte und Absolution ist ohne Unterschied Alles, was am Christenmenschen an Sünde vorkommt von der aus der Erbsünde auch nach der Taufe übrig bleibenden bösen Lust an bis hin zu den einzelnen wirklichen Sünden, gleichviel ob dieselben öffentlich oder heimlich, schwer oder leicht, groß oder klein seien.

Auch bedarf diese Sünde der Wiedergeborenen der Vergebung. Die Schwärmer der Reformationszeit hatten den Satz aufgestellt, und die Doctrin der Reformirten hatte von ihrem Prädestinationsdogma aus denselben aufgenommen: daß, wer einmal fromm geworden, nicht wieder fallen möge, oder, wenn er hernach sündige, nichtsdestoweniger im Glauben und Gnadenstande bleibe. Diesen Satz verwerfen die lutherischen Bekenntnisschriften wiederholt und Chemnitz<sup>1)</sup> führt aus: *Primo igitur nostri expresse docent, baptizatos in hac vita, si admittant actiones contra conscientiam, non retinere sed excutere fidem et spiritum sanctum, omittere gratiam justificationis et vitam aeternam, ac reos fieri irae Dei et aeternae damnationis, nisi rursus convertantur, et agant poenitentiam. Et quae illa peccata sint, ex scriptura declarant, ut Rom. 8, 13. I Cor. 6, 9. 10. Gal. 5, 19. seqq.*

<sup>1)</sup> Ebendas. II, 553.

Ephes. 5, 3. seqq. Col. 3, 5. 6. et aliis locis. Der Gnadenstand ist eben ein persönliches Gnadenverhältniß des gerechtfertigten Menschen zu dem versöhnten Gott, und, wenn dieser Mensch in Sünde wider das Gewissen fällt, wird dies persönliche Gnadenverhältniß wenigstens zur Zeit unterbrochen, und bedarf der Wiederanknüpfung.

Solche Wiederanknüpfung, solche Vergebung der Sünden der Christen ist nun aber auch auf der anderen Seite möglich. Entschieden und ausdrücklich verwerfen die lutherischen Bekenntnisschriften die novatianische Ansicht in allen ihren Schattirungen: daß, wer nach erhaltener Taufe sündige, nicht absolvirt werden könne, daß es für solche gar keine Vergebung gebe, oder daß wenigstens dieselbe ungewiß sei, von der Kirche nicht versichert werden dürfe, sondern Gott anheimgestellt werden müsse. Nicht minder verwerfen sie mit der römischen Kirche jene alte Anschauung, daß es nach der Taufe nur eine einmalige poenitentia gebe. Vielmehr halten sie das *quocunque tempore et quotiescunque convertuntur* strenge fest. Die Augsb. Conf. sagt im 12. Artikel: „Von der Buße wird gelehrt, daß Diejenigen so nach der Taufe gesündigt haben, zu aller Zeit, so sie zur Buße kommen, Vergebung der Sünden erlangen mögen, und ihnen die Absolution von der Kirche nicht soll geweigert werden.“ Und Chemnitz führt dies aus<sup>1)</sup>: *Quia enim propter naturae corruptionem in hac vita in multis saepe labimur omnes, immo septies in die cadit etiam justus; propter diaboli enim insidias et mundi scandala, etiam qui renati fuerant, aliquando ex carnis infirmitate lapsibus praeoccupantur; saepe etiam ex malitia carnis in atrocia scelera se praecipitant. Deus igitur usque adeo ostendit se nolle peccatoris mortem, sed ut convertatur et vivat, ut etiam lapsis post baptismum, si convertantur, voluerit reditum patere in gratiam.*

Dabei halten sie endlich auch mit der ganzen älteren Kirche fest, daß Niemand mit Gott vertragen werden und

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 512.

Vergebung der Sünden erlangen könne, nisi agat poenitentiam<sup>1)</sup>.

Aber den *modus agenda poenitentiae* kann sich nun der Mensch nicht selbst ausdenken und erwählen, sondern, wenn er sicher sein will auch Vergebung der Sünden und Ausöhnung mit Gott zu erlangen, muß er denjenigen *modus agenda poenitentiae* befolgen, welchen Gott selbst in seiner Heilsordnung bestimmt und in seinem Worte vorgeschrieben hat. Und an diesem Punkte beginnt denn die Kritik der römischen und die Feststellung der eigenen Beichtordnung. Diese Kritik wendet sich zuerst gegen die römische Eintheilung des Sacraments der Buße in die *contritio*, *confessio* und *satisfactio*, und greift einerseits die Bestimmung dieser einzelnen Theile, anderer Seits aber auch folgerweise die ganze Dreitheilung an.

Was nun zunächst die *contritio* betrifft, so giebt unsere Kirche natürlich im Allgemeinen völlig zu, daß zur Erlangung der Vergebung der Sünden wie überhaupt so auch bei den nach der Taufe in Sünde Gefallenen die Reue nothwendig sei: *Omnino in iis, qui veram et seriam agunt poenitentiam, necessaria est contritio. Neque enim vera poenitentia esse potest in iis, qui — somniant se esse sine peccato vel qui peccata contemnunt — atque ideo in peccatis contra conscientiam perseverant*<sup>2)</sup>. Aber im römischen System kam es nun vermöge der semipelagianischen Voraussetzungen desselben so zu stehen, daß der Mensch diese Reue selbst in sich anfangen, sie in sich bis dahin, daß sie ihn zum Beichten und zum Genugthun und Abbüßen trieb, nähren und steigern, und so durch diese seine Reue sich die Vergebung der Sünden verdienen sollte. Und darin lagen denn eine Reihe irrthümlicher Sätze eingeschlossen: daß die Reue als des Menschen eignes Werk, also auch rein subjectiv gefaßt; daß diesem Werke Verdienstlichkeit beigemessen, also über seiner Verdienst-

<sup>1)</sup> Chemnitz, a. a. D. S. 513.

<sup>2)</sup> Ebendas. S. 528.



lichkeit des Verdienstes Christi ganz vergessen; daß eben damit der evangelische Standpunkt ganz gegen den gesetzlichen vertauscht, und folglich dem Gewissen der Sünder nicht Trost zur Besserung sondern eitel Schrecken bereitet ward. Und da diese Fehler sich unwillkürlich aufdrängten, so griff die römische Doctrin zu dem Auskunftsmittel, verschiedene Grade, Stufen der Reue zu unterscheiden, eine vollkommene Reue (*attritio*), die nur in der Furcht vor der Strafe, und eine vollkommnere Reue (*contritio*), die in der Liebe Gottes und in der Trauer um das Gestörtsein dieses Liebesverhältnisses bestehe, zu unterscheiden, und dann den Gang der Sache entweder so, als ob Dem, der nur die *attritio* habe, die Gnade Gottes weiter zur nöthigen *contritio* ver helfe, oder geradezu dahin zu fassen, als ob schon die *attritio* hinreichend sei Vergebung der Sünden zu verdienen, wenn der *attritus* nur zur Beichte komme. Dem gegenüber ging nun unsere Kirche von der entgegengesetzten Voraussetzung aus, daß wie das ganze Werk der Bekehrung und Heiligung des Menschen nach Anfang und Fortgang, auch die Erweckung des gefallenen Christen zur Buße ein Gnadenwerk des dreieinigen Gottes durch sein Wort an dem Menschen sei, kam dann aber auch dadurch zu einer Reihe ganz anderer Bestimmungen: Erstens ist die Reue nicht des Menschen eigenes Werk; der Mensch für sich selber vermag nicht *Attrition*, geschweige denn *Contrition* zu haben; sondern Gott läßt dem Menschen sein Wort predigen, und durch denjenigen Theil des göttlichen Wortes, der das Gesetz ist, schlägt der heilige Geist das Gewissen des Sünders: „Diese Reue tritt ein, wenn durch das Wort Gottes die Schuld der Sünden aufgedeckt wird <sup>1)</sup>“; und dazu Chemnitz <sup>2)</sup>: *Est autem vera contritio non opus liberi arbitrii seu virium humanarum, sed spiritus sanctus per verbum praedicatum, auditum et cogitatum illam in nobis excitat, inchoat, operatur et efficit.* Darum ist aber auch die Reue, obgleich

<sup>1)</sup> Apologie der Augsb. Conf. Art. Von der Buße.

<sup>2)</sup> A. a. D. S. 527.

sie der subjectiven Seite im Heilsproceß-angehört, doch keineswegs etwas rein Subjectives, sondern der Reflex, die Wirkung des göttlichen Wortes auf Seele und Gemüth des Menschen: „Das ist nicht *activa contritio*, eine gemachte Reue, sondern *passiva contritio*, das rechte Herzeleid, Leiden und Fühlen des Todes<sup>1)</sup>“. Wenn aber die Reue nicht des Menschen Werk ist, so kann auch in der Reue nichts die Gnade Gottes Verdienendes liegen. Zwar ist die Reue nothwendig, aber als Voraussetzung der Vergebung: *Sicut illi, qui morbum nec agnoscunt nec sentiunt, medicinam nec curant nec applicant, ita gratiam et misericordiam Dei, quae in Christo proponitur, nemo satis curat, nemo serio et recte quaerit et amplectitur, nisi qui agnitione, sensu et pavore peccatorum, et irae Dei adversus peccata contritus et perterrefactus est. Lex enim paedagogus est, urgens et impellens ad quaerendam gratiam Dei in Christo. Et ordo divinus est, quod vult quidem evangelizare sed pauperibus, vult sanare sed contritos<sup>2)</sup>*; und keineswegs als Gnade verdienende Leistung: *necessaria igitur est contritio, non autem meritum est, impetrans remissionem peccatorum.*<sup>3)</sup> Vielmehr giebt es, hier wie allenthalben, schlechthin keine andere Genugthuung für unsere Sünde als allein das im Glauben von dem Sünder zu ergreifende Verdienst Christi. Und dies ist denn auch in dem von Gott geordneten *modus agenda poenitentiae* vorgesehen: Dasselbe Wort Gottes, welches durch seinen einen Theil, das Gesetz, dem Sünder das Gewissen schlägt und ihn zur Reue erweckt, hat auch den zweiten Theil des Evangeliums, welches dem Sünder die Gnade Gottes in Christo anbietet und ihn der Vergebung der Sünden getröstet. Da aber dieser Trost des Evangeliums im Glauben angeeignet werden will, so reicht überhaupt die Reue für sich allein nicht aus, sondern es muß zur Reue, die die Wirkung des Gesetzes

<sup>1)</sup> Schmalk. Artt. III, 3.

<sup>2)</sup> Chemnitz, a. a. O. S. 527.

<sup>3)</sup> Ebendas.

ist, der Glaube an das Evangelium und das in demselben angebotene Verdienst Jesu hinzukommen; und um dieses im Glauben ergriffenen Verdienstes Jesu willen erlangt der Sünder Vergebung: „Wir setzen daher das zweite Stück der Buße hinzu, nemlich den Glauben an Christum, weil in solchen Aengsten den Gewissen das Evangelium von Christo vorgehalten werden muß, in welchem unverdiente Vergebung der Sünden durch Christum, verheißen ist; sie sollen also glauben, daß um Christi willen unverdient ihnen die Sünden vergeben werden. Dieser Glaube richtet auf, unterstützt und belebt die Zerknirschten, wie geschrieben steht, Röm. 5, 1. Dieser Glaube erlangt Vergebung der Sünden, dieser Glaube macht gerecht vor Gott, wie dieselbe Stelle bezeugt. Dieser Glaube zeigt den Unterschied zwischen der Reue des Judas und Petrus, Sauls und Davids<sup>1)</sup>“. Allerdings gilt von diesem Glauben noch viel mehr als von der Reue, daß er nicht des Menschen Werk ist, sondern von Gott durch seine Gnadenmittel in dem Menschen erzeugt und genährt wird: „So wird der Glaube empfangen und befestigt durch die Absolution, durch das Hören des Evangelii, durch den Gebrauch der Sacramente, damit er nicht unterliege im Kampfe mit den Schrecken der Sünde und des Todes<sup>2)</sup>“. Es ist daher auch der Glaube nicht als eine verdienstliche Leistung des Menschen zu fassen, um deretwillen ihm zum Lohn seine Sünde vergeben würde. Vielmehr ist selbst im Glauben noch eine objective und eine subjective Seite zu unterscheiden, eine *fides quae creditur*, und eine *fides qua creditur*. Und auch die letztere ist nothwendig: es kommt auf die Aneignung an. Unsere Kirche verwirft den römischen Satz, „daß die Empfangung des Sacraments der Buße durch den bloß äußeren Gebrauch an sich, ohne eine gute Regung des Empfängers d. i. ohne den Glauben an Christum, der Gnade theilhaftig mache<sup>3)</sup>“, und

<sup>1)</sup> Apologie der Augsb. Conf. Art. Von der Buße.

<sup>2)</sup> Ebendas.

<sup>3)</sup> Ebendas.

verlangt dagegen persönliche, individuelle Aneignung: „wir fordern — auch, daß Jeder der Zuversicht sei, ihm werden seine Sünden vergeben<sup>1)</sup>“. Aber nicht auf dieser subjectiven Seite des Glaubens, nicht in diesem Aneignen als menschliches Thun betrachtet liegt das Gnade Verschaffende, sondern dieses liegt lediglich in der *fides quae creditur*, in dem durch den Glauben angeeigneten Werk und Verdienst Christi.

Nach dem Allen verwirft denn auch unsere Kirche den allgemeinen Satz, daß das erste zur Erlangung der Sündenvergebung nothwendige Stück die Reue sei, und stellt demselben den anderen Satz gegenüber, daß das erste zur Erlangung der Sündenvergebung nothwendige Stück die Buße sei, zu welcher nicht allein die Reue sondern auch der Glaube an Christum gehört. „Das nemlich sind die zwei Hauptwerke Gottes in den Menschen: Erschrecken, und die Erschrockenen rechtfertigen und neu beleben. In diese zwei Werke theilt sich die ganze heilige Schrift. Der eine Theil ist das Gesetz, welches die Sünden vorhält, straft und verdammt; der andere Theil ist das Evangelium d. i. die Verheißung der in Christo verliehenen Gnade“. „Wir haben daher, um fromme Gewissen aus diesen Labyrinthen der Sophisten heraus zu wickeln, zwei Theile der Buße festgesetzt, nemlich die Reue und den Glauben<sup>2)</sup>“. Diese Irrsale der Sophisten aber sind die auf dem lutherischen Standpunkte völlig dahin fallenden Unterscheidungen der Reue in *attritio* und *contritio*, und die Fragen, welche das in seinen Sünden geängstete Herz nothwendig an diese Unterscheidungen knüpfen muß: ob die eine zur Vergebung genüge? oder ob es auch der andern bedürfe? ob außer der Furcht vor der Strafe auch noch Liebe Gottes nöthig sei? und ob das Herz auch die letztere empfinde? oder wie es wohl zu derselben gelange? und ob die Reue wohl hinreichend stark sei um Gnade zu verdienen? und dergleichen mehr. Gegen alle diese Gewissensverwirrungen sagt Chemnitz

<sup>1)</sup> Ebenbas.

<sup>2)</sup> Ebenbas.



einfach: Per verbum Dei praedicatum, auditum et cogitatum spiritus sanctus efficax est, excitans, inchoans et efficiens veram contritionem, quae in seriis poenitentiae exercitiis crescere quidem debet, nunquam tamen in hac vita sufficiens et perfecta esse potest. Delicta enim quis intelligit? Psalm. 19. 13. Quis novit potestatem irae Dei? quis metuit furorem ejus? Psalm 90, 12. Ad dolorem igitur contritionis pertinet etiam hoc, dolere, quod non possumus de peccatis satis dolere. Remissio vero peccatorum non pendet ex magnitudine, sufficientia et merito contritionis, sed ex obedientia et satisfactione Christi, fide apprehensa<sup>1)</sup>.

Wenn ferner die römische Kirche das zweite Stück des Sacraments der Buße in die confessio setzte, so trat unsere Kirche zunächst auch hier den Vorstellungen von Verdienstlichkeit entgegen, welche die römische Lehre auch in die confessio hineintrug, z. B. wenn sie in der Demüthigung vor einem Menschen, welche in der Beichte vor dem Priester lag, etwas Gnade Verdienendes erblickte, oder wenn sie lehrte, daß durch diese Demüthigung die unvollkommene attritio zu einer vollkommenen contritio erhöht werde, „denn“, sagt Luther im Sermon von der Beichte und dem Sacrament, „Gott siehet nicht an, wie wohl Du gebeichtet habest, sondern sein Wort und wie Du daran glaubest.“

Sodann läugnete unsere Kirche durchaus, daß die seit Innocentius III. gebotene Herzáhlung der einzelnen begangenen Sünden vor dem Priester, die sogenannte Ohrenbeichte zur Erlangung der Vergebung der Sünden nothwendig sei. Diese Enumeration der einzelnen Sünden, lehrt sie, ist nicht von Gott geordnet noch in seinem Wort geboten; Chemnitz weist nach, wie der Heiland, ehe er absolvirte, niemals Enumeration der einzelnen Sünden gefordert habe, non aliter autem Christus apostolos misit, quam ipse missus fuerat Joh. 20, 21. Non igitur debent ministri ab iis, qui absolutio-nem petunt, exigere, quod Christus non exegit<sup>2)</sup>. Eben so

<sup>1)</sup> A. a. D. S. 527.

<sup>2)</sup> A. a. D. S. 535.

wenig hat sie im Worte Gottes eine Verheißung, daß ihr Vergebung der Sünden folgen solle. Im Gegentheil widerspricht die Lehre, daß Enumeration der Sünden zur Seligkeit nothwendig sei, geradezu dem Evangelium und verwandelt dasselbe in ein Gesetz, denn die Gnade Gottes wird dadurch von einer Leistung, von der Erzählung abhängig gemacht. Die Enumeration ist daher nicht göttlichen Rechts d. h. nicht zur Seligkeit nothwendig. Vielmehr ist sie eine kirchliche Institution, und zwar eine späte, da die alte Kirche Nichts von ihr gewußt hat. Ueberdem fordert sie geradezu Unmögliches, denn da Niemand weiß, wie oft er fehlet, so kann auch Niemand in diesem Sinne vollständig beichten. Und wenn die Römischen, um dies Unmögliche doch als möglich darzustellen, mancherlei Unterscheidungen zwischen den Sünden, z. B. zwischen täglichen und Todsünden, zwischen bewußten und unbewußten Sünden, machten und lehrten, daß man nur die Todsünden, nur die bewußten Sünden nothwendiger Weise zu beichten habe, so zeigt Luther, daß gar kein Maaßstab gegeben werden könne, an welchem ein Mensch messen möge, ob diese bestimmte Vergebung zu dieser oder jener Klasse gehöre: „Nun hebet sich aber eine neue Frage: was tödtliche oder tägliche Sünden sind? Ist noch nie kein Doctor so gelehrt gewesen, noch wird es nimmer sein, der eine gewisse Regel gebe, tägliche vor den tödtlichen zu erkennen, ausgenommen die groben Stücke wider die Gebote Gottes, als Ehebruch, tödten, stehlen, lügen, verläumdern, trügen, hassen und dergleichen. Es stehet auch allein bei Gott, welche andere Sünden er tödtlich erachtet und ist dem Menschen nicht möglich zu erkennen.“ Luther hätte auch hinzufügen können, daß das Tödtende an der Sünde keineswegs in dem äußerlichen Thatbestande derselben liegt, und daß daher auch eine hinsichtlich des Thatbestandes leicht zu nennende Sünde unter Umständen doch der Seele tödtlich werden kann. Und gesetzt auch der Mensch beichtete alle seine ihm zum Bewußtsein gekommenen Sünden, so hat er ja auch ihm selbst verborgene, und es wäre uns wahrlich wenig geholfen, wenn uns bloß die uns bewußt

gewordenen vergeben würden. Vielmehr trägt diese ganze Lehre nur den großen Schaden, daß sie auf der einen Seite den Menschen über seine Sünden seine Sünde, über seine einzelnen thathaften Vergehungen seinen sündlichen Gesamtzustand vergessen läßt, und daß sie auf der anderen Seite durch die Unmöglichkeit der in ihr gestellten Forderung die Gewissen verstrickt und in endlose Fragen, Mengste und Marter treibt. Aus allen diesen Ursachen hat die Kirche kein Recht, die Enumeration aller einzelnen Sünden zu fordern. Vielmehr soll die Beichte, gerade um keine „stückische“ sondern um eine recht vollständige, ganze und gewisse Beichte zu sein, auf die Enumeration der einzelnen Sünden verzichten, und dagegen den Menschen bekennen lassen, wie er ganz und gar ein armer Sünder sei und nichts Gutes in ihm wohne. Und wenn dagegen die Römischen einwandten, aber die einzelnen Sünden müßten schon darum erzählt werden, damit der Priester für die Ausübung seiner richterlichen Gewalt die nöthige Cognition erhalte, so erwiedert die Apologie der Augsb. Conf. im Artikel „Von der Beichte und Genugthuung“ treffend: „Denn wenn Einige einwenden, ein Richter müsse zuvor die Sache sich vortragen lassen, ehe er das Urtheil spricht, so gehört das nicht hieher, weil die Verkündigung der Absolution eine Wohlthat ist oder eine Gnade, nicht ein Gericht oder ein Gesetz. Die Diener der Kirche haben also den Auftrag, Sünden zu vergeben, nicht aber den Auftrag, verborgene Sünden auszuforschen. Und zwar sprechen sie auch von solchen los, deren wir uns nicht erinnern; darum erfordert die Absolution, welche als Stimme des Evangelium Sünden vergiebt und die Gewissen tröstet, die Ausforschung nicht<sup>1)</sup>.“

Daneben aber erkennt die lutherische Kirche nicht, daß es gut sei, den Menschen frei zu lassen, daß sie neben der vollständigen, ihren sündigen Gesamtzustand aussprechenden

---

<sup>1)</sup> Man vgl. hiezu außer den angeführten Stellen noch: Augsb. Conf. Art. 11. 12. 25. Apologie der Augsb. Conf. Artikel „Von der Beichte“ und „Von der Beichte und Genugthuung“.

Beichte auch noch diese oder jene einzelne sündliche Vergehungen beichten, welche sie auf ihr Gewissen geladen haben. Es besteht hiefür mehr als ein subjectives Bedürfniß: Vor allen Dingen kann man von bestimmten Sünden im Gewissen so beschwert sein, daß man nicht anders Ruhe finden kann, als wenn man mit ausdrücklichem und bestimmtem Bezuge auf sie die Absolution hört. Niemand hat dies Bedürfniß tiefer erkannt, als Luther selber, wenn er („Von der Beichte u. s. w.“) sagt: „Denn obwohl ein Jeglicher bei ihm selbst Gott beichten mag, und sich mit Gott heimlich versöhnen, so hat er doch Niemand, der ihm ein Urtheil spreche, darauf er sich zufrieden stelle, und sein Gewissen stille, muß sorgen, er habe ihnen nicht genug gethan. Aber gar fein und sicher ist's, daß er Gott ergreife bei seinen eigenen Worten und Zusagen (Matth. 16, 19. Joh. 20, 23. Matth. 18, 19. 20.), daß er einen starken Rückhalt und Trost auf göttliche Wahrheit überkomme, damit er möge frei und festlich sogleich Gott selbst bringen mit seiner eignen Wahrheit, sprechend: Nun, lieber Gott, ich habe meinem Nächsten vor Dir meine Sünde erklagt und offenbart und in Deinem Namen mit ihm mich vereinigt und Gnade begehrt; so hast Du aus großer Gnade zugesagt: Was gebunden wird, soll gebunden sein, was gelöst wird, soll los sein; und soll geschehen von Deinem Vater, was wir einträchtiglich begehren: so halt ich mich an Deiner Zusagung, zweifle an Deiner Wahrheit nicht, wie mich mein Nächster in Deinem Namen entbunden hat, so sei ich entbunden und mir geschehe, wie wir begehrt haben. Siehe, einen solchen Trost und Sicherheit kann Der nicht haben, der bei sich allein Gott beichtet; denn diese Zusagungen Gottes sind gestellt auf zwei, drei und wie viel ihr sein mögen. Nun ist Gott wahrhaftig und was Er zusagt, daß sind wir gewiß, daß er's hält (Ps. 33, 4.), daß St. Paulus zu Timotheo (2. Ep. 2, 13.) sagt: Wenn wir gleich nicht glauben, so bleibt er dennoch treu und wahrhaftig, er mag sich selbst nicht läugnen. Darum ist solch göttliche Wahrheit in seiner Zusagung gar eine überschwengliche, köstliche, reiche und starke



Sicherheit, die Niemand läßet sinken noch zappeln.“ Auch kann man in seinen Sünden um Trost und Rath verlegen sein, „denn es sind viel zweifelhaftige und irrige Sachen, darein sich der Mensch allein nicht wohl schicken kann noch sie begreifen. Wenn er nun in einem solchen Zweifel stehet und weiß nicht wo hinaus, so nimmt er seinen Bruder auf einen Ort und hält ihm vor seine anliegende Noth, klagt ihm seine Gebrechen, seinen Unglauben und seine Sünde, und bittet ihn um Trost und Rath.“ Darum „will ich mir die heimliche Beichte Niemand nehmen lassen, und wollte sie nicht um der ganzen Welt Schatz geben; denn ich weiß, was Stärke und Trost sie mir gegeben hat. Es weiß Niemand, was die heimliche Beicht vermag, denn der mit dem Teufel oft fechten und kämpfen muß. Ich wäre längst von dem Teufel überwunden und erwürgt worden, wenn mich diese Beichte nicht erhalten hätte.“ Hier ließen unsere Väter auch die Demüthigung gelten, deren Verdienstlichkeit sie allerdings läugneten, und nannten eine der ersten Ursachen, die uns bewegen müßten, gerne zu beichten, „das heilige Kreuz, das ist die Schande und Scham, daß der Mensch sich williglich entblößet vor einem anderen Menschen und sich selbst verklagt und verhöhnet; das ist ein köstlich Stück von dem heiligen Kreuz.“ Aber außer diesen subjectiven Bedürfnissen der Einzelnen lagen auch der Kirche objective Gründe vor, darauf zu halten, daß die Beichte nicht ganz im Allgemeinen stehen bleibe, sondern auch ins Einzelne gehe: die Unerfahrenen, das junge Volk, wollten, zumal ehe sie zum Tische des Herrn gingen, belehrt, unterwiesen, berathen sein. Die lutherische Kirche, die vorzugsweise die pädagogische ist, mußte einsehen, daß man diesen Theil der Gemeinde unmöglich absolviren und zum Tische des Herrn gehen lassen konnte, ohne sich zu überzeugen, daß sie auch Erkenntniß ihrer Sünde, Erkenntniß der Heilswahrheit und den nöthigen sittlichen Ernst hatten. Darum erzählt Luther in seiner „Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Main“: „Wir behalten die Weise, daß ein Beichtkind erzähle etliche Sünden, die ihn am meisten drücken. Und das

thun wir nicht um der Verständigen willen, denn unsere Pfarrherren, Capläne, Magister Philipp und solche Leute, die wohl wissen was Sünde ist, von denen fordern wir Der keines. Aber weil die liebe Jugend täglich daher wächst und der gemeine Mann wenig verstehet, um derselben willen halten wir solche Weise, auf daß sie zu christlicher Zucht und Verstand gezogen werden.“ Nur muß man diese Aeußerungen nicht dahin verstehen, als ob man die Erwähnung einzelner Vergehungen schlechthin nur bei den „Unerfahrenen“ statthast gefunden hätte. Nur so viel soll gesagt sein, daß es der Belehrung und Vermahnung nur bei den „Unerfahrenen“ bedürfe; wogegen ja die oben aufgezählten subjectiven Bedürfnisse sich bei den Erfahrenen nicht minder als bei den Unerfahrenen fanden. In diesem Sinne also will es verstanden sein, wenn die Apologie und die Schmalkaldischen Artikel sagen: es sei „gut, die Unerfahrenen anzuhalten, daß sie einige Sünden besonders beichten, damit man sie angemessen belehren könne“; tüchtige Pfarrer würden „wissen, wie weit es dienlich sein möge, die Unerfahrenen auszuforschen“; man solle die Beichte nicht „abkommen lassen in der Kirchen, sonderlich um der blöden Gewissen willen, auch um des jungen rohen Volks willen, damit es verhöret und unterrichtet werde in der christlichen Lehre.“ Wenn nun aber hiernach unsere Kirche allerdings fest hielt, daß es in mehr als einer Rücksicht gerathen sei, neben der generellen Beichte auch einzelne Sünden zu beichten, ja wenn sie sich sogar berechtigt glaubte, aus pädagogischer Rücksicht diejenigen unter ihren Gliedern, welche noch erzogen werden mußten, dazu zu gewöhnen und anzuhalten, so bestand sie doch nicht minder darauf, daß aber aus solcher theilweisen Enumeration keine Sache des geistlichen Zwanges gemacht, daß dieselbe in keiner Weise als etwas zur Seligkeit Nothwendiges hingestellt, daß nimmermehr die falsche Lehre, als ob nur die erzählte Sünde Vergebung finden könne, wieder erneuert werden dürfe. Darum sagen die Schmalkaldischen Artikel gleich nach den eben erwähnten Worten: „Die Erzählung aber der Sünden soll frei sein

einem Jeden, was er erzählen oder nicht erzählen will.“ Die Gründe hiefür lagen unmittelbar in den Motiven, welche unsere Kirche als die Enumeration berechtigend anerkannte. Und diese selben Motive gaben ihr denn auch die einfache Antwort auf die Frage an die Hand: welche Sünden denn man in der Beichte besonders erwähnen solle und müsse? Die einfache Antwort ist: Diejenigen, welche am meisten das Gewissen beschweren, und für welche bestimmt bezüglich der Absolution, Rath und seelsorgerliche Belehrung zu empfangen, das subjective Gewissen begehrt.

Endlich ging die lutherische Kirche hinsichtlich der confessio von der römischen Kirche auch darin ab, daß sie die Beichte nicht wie die römische Kirche rein subjectiv, lediglich als Thun des Menschen faßte, sondern ihr auch ein objectives Correlat gab: Wie sie der Reue den Glauben hinzufügte, so faßte sie die Beichte unzertrennlich mit der Absolution zusammen. Sie dachte sich die Beichte als hervorgehend aus dem Herzenstriebe des in seinem Gewissen erschrockenen, reuigen, und in seiner Reue durch das Bekenntniß seiner Sünde den Trost des Evangeliums in der Absolution suchenden Sünders, und die Beichte war ihr nichts Anderes als eben dies Suchen der Absolution. Daher heißt es öfter, den papistischen Lehren von der Beichte gegenüber, daß zur Beichte genug sei, wenn der Mensch sein Verlangen nach der Absolution ausspreche. Daher auch die vielen Stellen in unseren Bekenntnißschriften, in welchen es heißt, daß die Privatbeichte beibehalten werden solle „sonderlich um der Absolution willen“. Die Absolution ist das Thun Gottes in der Beicht-handlung, und nur in der Bezogenheit auf dieses göttliche Thun hat die Beichte, das menschliche Thun in der Beicht-handlung, Sinn und Bedeutung. Das Nähere über dieses Verhältniß der Beichte zu der Absolution wird sich uns unten ergeben, wenn wir auch von der Absolution werden geredet haben. Wir mußten nur vorläufig schon hier darauf hinweisen, um das Nächstfolgende klar machen zu können.

Nach allem Gesagten nemlich stellte sich nun noch die viel tiefere und weiter greifende Frage: ob und wie weit denn aber überhaupt eine Beichte vor dem Diener des göttlichen Wortes nothwendig sei? Und auch diese, seit Alters die Kirche beschäftigende Frage hat unsere Kirche viel allseitiger aufgefaßt und viel gründlicher behandelt, als irgend eine frühere Zeit. Der Christ verfehlt sich in seiner Sünde gegen Gott, gegen seinen Nächsten, und gegen die Gemeinde, gegen den Ersten immer und gegen die beiden Letzten unter Umständen; und demgemäß kann es nun auch eine Beichte, ein Bekennen der Sünde gegen Gott, gegen den Nächsten und vor der Gemeinde geben. Sind nun alle drei Beichten nothwendig? oder welche ist nothwendig? und ist die Beichte vor dem Diener des Wortes in jenen dreien eingeschlossen? oder ist sie noch etwas Anderes, Viertes? Wir haben gesehen, daß alle diese Fragen schon in der früheren Kirche bewegt sind, aber wir haben auch gesehen, daß sie bisher immer in unklarer Mischung gefangen bleiben. Die Lehrer der lutherischen Kirche dagegen heben damit an, daß sie diese vier Arten der Beichte sorglich unterscheiden. Dabei sind sie weiter hinsichtlich einiger Arten dieser Beichte von Anfang her einverstanden. Zuvörderst gilt dies von der Beichte gegen Gott: Der Sünder muß seine Sünde nicht allein erkennen, sondern sie auch im Gebete seinem Gott klagen, abbitten und Vergebung in seinem Sohne suchen. Diese Beichte vor Gott allein ist mithin auch zur Seligkeit nothwendig, denn sie ist im Grunde nichts Anderes als die Reue selber: „ein solches Bekenntniß der Sünde vor Gott abgelegt, ist wahrhafte Reue<sup>1)</sup>“; sie ist nichts Anderes als die Manifestirung der im Christenleben bis an den Tod nothwendig fortgehenden Buße selber. Ferner ist man einverstanden über die Beichte vor der Gemeinde: sie gehört sich nur für solche Sünden, welche die Gemeinde geärgert haben; da ist sie nicht nothwendig zur Seligkeit, da die Absolution nicht bei der Gemeinde

<sup>1)</sup> Apologie, Art. „Von der Beichte und Genugthuung“.



zu suchen ist; aber es ist schicklich und in der Ordnung, daß das Gemeindeglied, welches durch seine Vergehungen die Gemeinde geärgert hat, deßhalb der Gemeinde seine Reue zeige, und die Versöhnung mit ihr nachsuche; indessen eben deßhalb gehört diese Art von Sündenbekenntniß nicht sowohl in das Capitel von der Beichte, als vielmehr in das Capitel von der Kirchenzucht, wo wir denn weiter von ihr reden werden. Eine ähnliche Bewandniß hat es nun zum Theil mit der Beichte vor dem Nächsten, vor dem christlichen Bruder. Derselbe kann zweierlei Art sein: Entweder der Christ hat Einen seiner christlichen Brüder durch seine Sünde verletzt, geschädigt, und geht nun zu demselben, bekennt ihm das ihm zugefügte Unrecht, und sucht seine Verzeihung nach. Auf diese Art der Beichte bezieht die Apologie die Stelle Jacob. 5, 16. Mit dieser Art der Beichte aber hat es ziemlich dieselbe Bewandniß, wie mit dem Sündenbekenntniß vor der Gemeinde: es ist in der Ordnung, daß der Christ, wo Solches möglich ist, die Verzeihung des von ihm verletzten Bruders nachsuche, und es wird dies im Christenleben, da wir Alle täglich mannigfaltig fehlen, ziemlich alle Tage vorkommen, so daß man es mit zur täglichen Buße rechnen kann; aber nothwendig zur Seligkeit ist dies nicht, da die Verzeihung des Bruders nicht Absolution ist, und da man nicht wird sagen können, daß ein an einem Bruder gethanes Unrecht nicht vor erlangter oder wenigstens nachgesuchter Verzeihung des Bruders bei Gott vergeben werden könne; und aus demselben Grunde gehört denn auch diese Art des Sündenbekenntnisses gar nicht in die Beichte hinein. Oder die Beichte vor dem christlichen Bruder kann zweitens darin bestehen, daß der Sünder in dem Kummer um seine Sünde sich einen erfahrenen Christen, zu welchem er persönliches Vertrauen hat, aussucht, demselben vertraulich seinen Fehltritt offenbart und seine Reue ausspricht, in der Absicht, von demselben nicht allein brüderlichen Rath zu empfangen, sondern auch mit dem Evangelium getröstet zu werden. Das ist denn die eigentliche Beichte vor dem Bruder, und ist in der That wirkliche Beichte, weil sie

das Evangelium und in demselben den Trost des Gewissens sucht. Auch hat man diese Art der Beichte stets in der Kirche gekannt und geübt; schon z. B. Origenes kannte und empfahl sie. Daneben aber ist man auch nie in der Kirche darüber zweifelhaft gewesen, daß diese Art der Beichte zur Seligkeit nicht nothwendig, sondern eine Sache individuellen Bedürfnisses, und darum eine Sache der Freiheit sei. So erklären sich denn auch die Lehrer unserer Kirche über dieselbe<sup>1)</sup>. Demnach bleiben uns zu weiterer Erwägung nur die Beichte vor Gott allein im Herzen, und die eigentliche Beichte gegen den erfahrenen Christenbruder übrig, zu welchen dann drittens die Beichte vor dem verordneten Diener des Wortes hinzukommt; und die weitere Frage ist: wie sich die letztere zu den beiden ersteren verhalte?

Ueber die Antwort auf diese Frage sind nun die Lehrer unserer Kirche nicht von vorn herein einerlei Meinung gewesen; und die Antwort, bei welcher unsere Kirche schließlich practisch stehen geblieben ist, hat ihre Geschichte gehabt. Diese Geschichte verdiente eine recht eingehende specielle Behandlung; wir müssen bei folgenden Andeutungen stehen bleiben<sup>2)</sup>. Melancthon ging von der strengeren Ansicht aus, daß Beichte vor dem Diener des Wortes absolut nöthig sei; so muß man schließen, wenn er in der ersten Ausgabe seiner Loci sagt: *absolutio privata sic necessaria est ut baptismus*. Später hat er seine Ansicht nach der weniger strengen Seite hin modificirt. Luther dagegen ist in seiner früheren Zeit geneigt, die Beichte vor dem Diener des Wortes ganz auf eine Linie mit der Rath und Trost suchenden vertraulichen Herzensergießung gegen einen erfahrenen Christenbruder zu stellen. Es gilt ihm

<sup>1)</sup> Man vgl. z. B. Luther's Aeußerungen in der dem Katechismus angehängten „Kurzen Vermahnung zu der Beichte“.

<sup>2)</sup> Vgl. Luther's Büchlein Von der Beichte v. J. 1521. Walch. Ausg. XIX, 1015 ff. Luther's Sermon wider Carlstadt v. J. 1522. Ebendas. XX, 56. Carlstadt's Schrift Von Empfehlung des heiligen Sacraments. Wittenb. 1522. Chemnitii Exam. Conc. Trid. II, 532—534. 547. ff.

nur für zufällig, wenn der Sünder seine Beichte, weil er zu dem Diener des Wortes persönliches Vertrauen hat, vor diesen trägt; und in natürlicher Folge erscheint ihm dann auch die Beichte vor dem Diener des Wortes als eine Sache individuellen Bedürfnisses und Beliebens. Auch kommt in den früheren Schriften Luther's hin und wieder die Anschauung vor, daß er die Beichte vor dem Pfarrer gleich stellt dem Bekenntniß der Sünde vor der Gemeinde: der Pfarrer gilt ihm dann als der „anstatt der Gemeinde“ Stehende, als deren Repräsentant; und natürlich erstreckt er dann diese Beichte nur auf die öffentlichen, die Gemeinde ärgenden Sünden. Diese Ansichten aber, die Luther zum Theil noch in dem auf der Wartburg verfaßten Büchlein „Von der Beichte“ vortragen hatte, wurden nun von Carlstadt aufgegriffen, und practisch dahin angewandt, daß er die Beichte vor der Communion und die Absolution durch den Diener des Wortes ganz aufhob. In der oben angezeigten Schrift steift er sich darauf, daß der Herr, wegen der Worte „zur Vergebung der Sünden“ in den Einsetzungsworten, durch den Kelch des Nachtmahls die Sünden vergebe, und zieht daraus den Schluß: „Willst Du nun Vergebung der Sünden zuvor in der Beichte erlangen, was willst Du dann mit dem Sacrament thun? Wenn Du Vergebung der Sünden zuvor willst haben, ehe Du das Sacrament empfängst, und darnach das Sacrament gebrauchen, so mußt Du ja den Worten Christi keinen Glauben geben.“ Ueberdem aber, fährt er fort, gehen die Worte des Herrn von der Schlüsselgewalt („Was ihr bindet u. s. w.") lediglich auf die öffentlichen, die Gemeinde ärgenden Sünden, und sind ferner nicht zu den Pastoren allein, sondern auch zu den Laien gesagt, woraus „folgt, daß kein Pfaff ohne einen christlichen Haufen kann binden“. Demnach ist die Absolution durch den Diener des Wortes nichts als „ein erdichtet Form eines elenden Pfaffen“ und „es ist ein jämmerlich und greulich Ding, daß ich einem Pfaffen glaube, so er mich absolvirt“. An diesen Consequenzen ward Luther denn doch bedenklich, und sprach in dem letzten der acht Sermonen, die er nach der

Rückkehr von der Wartburg gegen Carlstadt hielt, von der Beichte und Absolution. Er hält da zwar noch jene seine ältere Anschauung fest, welche die Beichte vor dem Diener des Wortes mit dem vertraulichen Beichten vor einem christlichen Bruder in Parallele bringt; aber er unterscheidet erstens diese Beichte völlig von dem in die Lehre und Praxis des Bannes gehörigen öffentlichen Sündenbekenntniß vor der Gemeinde; er führt weiter viel bestimmter und nachdrücklicher jene oben von uns dargelegten subjectiven Bedürfnisse aus, welche den Christenmenschen immer treiben werden, nächst der Beichte vor seinem Gott auch Menschen, sogar einzelne Vergehungen zu beichten; und er stellt endlich als Dasjenige, was in der Beichte vorzugsweise gesucht werde, die Absolution hin. Die letztere begreift er als die Application des Wortes der Gnade an den einzelnen Sünder; und wenn Carlstadt gemeint hat, daß es derselben nicht bedürfe, weil durch den Kelch des Nachmahls Vergebung der Sünden ertheilt werde, so erwiedert er: „Unser Gott ist nicht so karg, daß er uns nur eine Absolution und nur einen Trostspruch gelassen hätte, zu Stärke und Tröstung unseres Gewissens; sondern wir haben viel Absolution im Evangelio (im Wort, in der Taufe, im Abendmahl), und sind reichlich mit viel Tröstungen überschüttet. Welche Tröstungen und Zusagungen wir nicht verachten sollen, sie von unseren Brüdern zu fordern und zu hören“. Er schließt die ganze Ausführung mit den Worten: „Ich kenne den Teufel wohl; hättet ihr ihn auch so wohl erkannt als ich, ihr hättet die heimliche Beichte nicht also in den Wind geschlagen.“ Die Gründe aber, welche Luther hier der Beichte vor Menschen unterstellt, mußten im Verfolge selbst dahin führen, daß man die Beichte vor dem verordneten Diener des Wortes nicht mehr auf gleiche Linie mit der vertraulichen Herzensergießung gegen einen erfahrenen Bruder stellte.

War nemlich die Beichte „sonderlich um der Absolution willen“ da, so mußte sie auch da geschehen, wo die Absolution zu suchen war. Diese zu ertheilen aber konnte, da die



Absolution als eine Vollziehung und Handlung des Wortes Gottes an dem Sünder mit Recht gefaßt ward, nur demjenigen zukommen, dem die Theilung des Wortes Gottes zukommt. Und je mehr nun Luther selbst und seine Kirche von den früheren zerfließenden Anschauungen Luther's zu einer festeren Ansicht über das Predigtamt übergingen, und erkannten, daß zum Predigtamt und also auch zum Absolviren der allgemeine Christenberuf nicht hinreiche sondern eine *vocatio specialis* gehöre, um so mehr mußten sie darauf bestehen, daß der Sünder die Absolution bei dem verordneten Diener des Wortes nachsuche. Aus diesen Prämissen heraus — deren Folgerichtigkeit uns erst dann völlig klar vorliegen kann, wenn wir unten von der Absolution, Schlüsselgewalt, und deren Verhältniß zum Predigtamt geredet haben werden — bildete sich eine von jener früheren wesentlich verschiedene *Doctrin und Praxis* hinsichtlich der Beichte. Voran stand der Satz, den Chemnitz<sup>1)</sup> kurz dahin präcisirt: *Licet claves traditae sint ipsi ecclesiae, sicut veteres recte tradunt, nullo modo tamen sentimus, quemvis Christianum promiscue sine legitima vocatione debere vel posse usurpare aut exercere ministerium verbi et sacramentorum. Sicut vero in casu necessitatis veteres dicunt, quemvis christianum laicum posse sacramentum baptismi administrare, idem etiam de absolutione dixit Lutherus, in casu necessitatis, ubi non adest sacerdos; et nihil aliud dixit, quam quod ex veterum sententia de casu necessitatis dicunt Longobardus et Gratianus.* War aber die Absolution, nur den Nothfall ausgenommen, bei dem verordneten Diener des Wortes zu suchen, so stellte sich auch die Forderung der Beichte vor dem Diener des Wortes von zwei Seiten her. Auf der einen Seite mußte das Predigtamt begehren, daß Diejenigen, welche von ihm die Absolution beehrten, ihm auch vorher beichteten d. h. ihm bezeugten, daß die Bedingungen der Absolution, Reue und Glauben, Erkenntniß ihrer Sünde und Erkenntniß Christi und seiner

<sup>1)</sup> A. a. D. S. 547.

Gnade, in ihnen vorhanden seien. Denn allerdings ist das Predigtamt nicht ein Richteramt und daher auch nicht zur Ausforschung gesetzt, aber anderer Seits soll es auch nicht die Perlen vor die Säue werfen, und folglich nicht die Absolution ertheilen, wo dafür die Voraussetzungen nicht gegeben sind. Es kann daher nicht die Enumeration einzelner Sünden, wohl aber kann und muß es begehren, daß der die Absolution Nachsuchende mittelst einer *confessio generalis* ihm von seiner Reue und seinem Glauben Gewißheit gebe. Daher sagt Chemnitz<sup>1)</sup>: *Si enim aliquem absolverem, de quo plane ignorarem, an ex verbo dei esset prius institutus de peccato, poenitentia, fide in Christum, gratia dei et remissione peccatorum, non recte administrarem potestatem remittendi peccata. Item si ignorarem, an quis poeniteret vel crederet, vel si scirem, esse quem impenitentem et incredulum, et tamen ipsi pronunciarem sententiam remissionis, non recte facerem. Tale igitur iudicium, et talis cognitio requiritur, ut minister intelligat, eum, qui absolutionem petit, doctrinam intelligere, peccata agnoscere, poenitentiam agere, et in Christum credere.* Darnach konnte man denn immerhin noch frei lassen, ob Jemand die Privatabsolution nachsuchen oder sich nicht lieber mit der allgemeinen Absolution, wie sie in der gemeinen Predigt des Evangeliums erfolgt, begnügen wollte; aber wenn Jemand die Privatabsolution begehrte, so mußte man auch zwar nicht eine Enumeration einzelner Sünden, aber eine *confessio generalis* d. h. eine Beichte von ihm begehren, in welcher er, wenn auch nur im Allgemeinen ohne Erzählung einzelner Vergehungen, seine Reue und seinen Glauben ausspricht. Dabei muß man aber im Sinn haben, daß die von der damaligen Kirche verlangte *confessio generalis* nicht zu verwechseln ist mit demjenigen, was wir allgemeine Beichte nennen. Die damalige *confessio generalis* bildet den Gegensatz zu der Enumeration der einzelnen Sünden und besteht darin, daß der Beichtende im Allgemeinen seine Reue und

<sup>1)</sup> A. a. D. S. 545.

seine Hoffnung auf Christum ausspricht; sie ist also nur rücksichtlich des Inhalts generalis, rücksichtlich des Beichtenden aber ist sie Einzelbeichte; unsere alte Kirche kannte es nicht anders, als daß jeder Einzelne beichte. Dagegen verstehen wir jetzt unter allgemeiner Beichte, wenn nicht Jeder für sich allein, sondern alle in einem Haufen beichten; es bezieht sich da das Prädicat „Allgemein“ auf die Zahl der Beichtenden. Also auf der einen Seite begehrte das Predigtamt, wenn es absolviren sollte, vorher die Beichte zu hören. Auf der andern Seite trieb aber auch das subjective Bedürfniß, das überhaupt zum Beichten trieb, vorzugsweise zu der Beichte vor dem verordneten Diener des Wortes. Zwar demüthigen kann man sich auch, wenn man einem Bruder seine Sünden entdeckt, und Rath kann man sich da auch holen. Aber was vorzüglich zur Beichte treibt, wird immer die Absolution sein. Und wenn man nun auch recht gut weiß, daß Gottes Wort seine Wirkung thut, wo und von wem immer es geredet wird, so wird doch das geängstete Gewissen niemals von der richtigen Argumentation lassen, daß es sicherer und darum gerathener sei, das Wort der Absolution bei dem verordneten Diener zu suchen, der für die rechte Theilung desselben amtliche Veranlassung hat, als bei dem christlichen Freunde, der nicht rite vocatus ist, der keine amtliche Verantwortung für die Theilung des Wortes hat, und bei dem sich daher aus der Usurpation auch leicht trübende Präsumtion erzeugen wird. Und wenn es nun doch keine andere Form der Nachsuchung der Absolution giebt als eben die Beichte, so sehen wir, daß selbst von dieser subjectiven Seite her die Beichte von dem verordneten Diener des Wortes eine andere Stellung gewinnen mußte, als die vertrauliche Herzensergießung vor einem Freunde.

Dem gemäß läßt denn auch die spätere Doctrin die Vergleichung der Beichte vor dem verordneten Diener des Wortes, vor dem Träger des Amtes, das die Versöhnung predigt, mit der privaten Herzensausschüttung vor dem christlichen Freunde ganz fallen. Es ist das einer der Punkte, wo der spätere und der frühere Luther, und wo Luther und seine

Kirche eben nicht ganz zusammen stimmen; man soll das auch nicht, wie Chemnitz in der oben citirten Stelle, mit der Behauptung bemänteln, als habe Luther es selbst niemals anders gemeint; er hat allerdings zu Anfang gemeint, als ob zwischen der Beichte vor einem Freunde und der Beichte vor dem Diener des Wortes gar kein Unterschied sei, weil er in der Lehre von der Absolution, von der Schlüsselgewalt, vom Amte noch nicht durchgebildet war. Dagegen zählt nun Chemnitz<sup>1)</sup> auch die verschiedenen Arten des Sündenbekenntnisses vor Gott allein, vor dem Nächsten zur Versöhnung, vor dem Bruder Raths und Trostes halber, vor dem verordneten Diener des Wortes, vor der öffentlichen Gemeinde auf. Aber es fällt ihm nicht ein, die Beichte vor dem Pastor mit der Herzensergießung gegen den christlichen Freund oder auch mit dem öffentlichen Sündenbekenntniß vor der Gemeinde in irgend eine Beziehung zu bringen. Vielmehr führt er die Beichte vor dem Diener des Wortes unter einer besonderen Nummer auf und als eine besondere Art des Sündenbekenntnisses, indem er sie vielmehr nur mit der Beichte vor Gott allein in Verbindung bringt, und nachweist, daß es schriftgemäß sei, nicht allein vor Gott im Herzen, sondern auch vor dem berufenen Diener seines Wortes zu beichten, da auch David vor Nathan, die Pharisäer vor Johanne, die Sünderin u. s. w. vor Jesu gebeichtet hätten. In der That ist die Beichte vor Gott allein die einzige andere Art der Beichte, mit welcher die Beichte vor dem Diener des Wortes sich in Beziehung bringen läßt, denn die Person des Dieners sucht der Beichtende nicht, sondern das von demselben verwaltete Wort Gottes und die darin enthaltene Absolution. Ja, Johann Gerhard<sup>2)</sup> läßt in der Aufzählung der verschiedenen Arten des Sündenbekenntnisses schon die Herzensergießung vor dem christlichen Bruder ganz fallen, und nennt nur die Beichte vor Gott allein, vor der öffentlichen Gemeinde, vor

<sup>1)</sup> A. a. O. 532.

<sup>2)</sup> LL. theoll. VI, 275.



dem Diener des Wortes, und vor dem beleidigten Nächsten Zweck der Abbitte und Versöhnung. Denn inmittelst waren die lutherischen Kirchenordnungen hierin vorangegangen. So theilt die Lippische KD. v. J. 1538<sup>1)</sup> folgender Maassen ein: „Die Schrift hält uns dreierlei Beichte vor: die eine wird göttlich genannt, darum daß sie Gott dem Allmächtigen heimlich und verborgen allein gethan wird, wenn menschliches Herz erschrocken, zaghaft, bedrohet, und geängstigt wird; von welcher Gottesbeichte David in etlichen Psalmen gedacht Ps. 19. 23. 32. 51. 69. Die andere Beichte ist, welche den Menschen geschieht, die in göttliches Predigtamt gesetzt, Gottes Wort zu predigen, die Sacramente auszutheilen, zu lösen und zu binden. Von dieser Beichte steht in Matth. 16. 18. Joh. 20 und ist diese Beichte nützlich und heilsam. — Die dritte Beichte wird genannt die brüderliche Beichte, die aus Gottes Befehl von den Christen gehalten wird, und Matth. im 15. und 17. und Lucä 17 und Jacobi 6 vermeldet wird.“ Also auch diese KD. kennt nur das Schuldbekennniß vor dem beleidigten Nächsten Zweck Abbitte und Versöhnung.

Danach bestimmte sich denn auch von frühe her die Praxis. Luther war zur Zeit seiner früheren Anschauungen geneigt, von dem Grundsatz aus, daß die Beichte nur vor Gott zur Seligkeit allein nöthig sei, es ganz wie in der alten Kirche dem Gewissen des Einzelnen zu überlassen, wie er und ob er zum Sacrament gehen wolle. Aber von Anderem abgesehen, mußte das Dringen auf die Nachsuehung der privaten Absolution von selbst darauf führen, auch die Beichte zu fordern. Schon im J. 1525 kam man in Wittenberg dahin, daß man der Gemeinde erklärte, bisher habe man Jeden zum Sacrament zugelassen, wie er habe kommen wollen, aber es gehe so nicht weiter; künftig werde man Niemanden mehr zulassen, der nicht wisse was er glaube und was das Sacrament sei, und solle deshalb künftig mit den Abendmahls-  
gästen vorher ein Beichtverhör gehalten werden. Der „Unter-

<sup>1)</sup> Bei Richter II, 495.

richt der Visitatoren an die Pfarrherren im Churfürstenthum Sachsen“ v. J. 1528<sup>1)</sup> befiehlt dann schon den Pastoren, die Leute zu vermahnen daß sie beichten, Niemanden zum Abendmahl unverhört zuzulassen, und in solchem Verhör auch die Leute zu „ermahnen, daß sie beichten, damit sie unterrichtet werden, wo sie irrige Fälle hätten in ihren Gewissen, auch damit sie Trost empfangen, wo rechte reuige Herzen sind, so sie die Absolution hören.“ Dem entsprechend halten denn auch die Augsb. Confession, deren Apologie, und die schmalkaldischen Artikel die Privatbeichte um der Privatabsolution willen fest, und begehren, daß die Leute ohne dieselbe nicht zum Abendmahl zugelassen werden sollen. Einmal freilich tauchen die älteren Gedanken Luthers noch wieder auf, wenn er im J. 1538 zu der oben angeführten Stelle des Unterrichts der Visitatoren folgende Anmerkung macht: „Sonderlich soll man den Leuten die Absolution (welche im Pabsthum ganz geschwiegen) reichlich in der Predigt austreichen, daß sie ein göttlich Wort sei darin einem Jeglichen insonderheit die Sünden vergeben und los gesprochen werden, dadurch der Glaube gestärkt und bewegt wird. Doch so fern, daß es Alles frei bleibe, denjenigen unverboden, die derselben Absolution brauchen wollen, und von ihrem Pfarrherrn vielleicht lieber haben (als von einer öffentlichen Kirchenperson) denn von einem Andern, auch vielleicht nicht entbehren können. Wiederum Diejenigen ungezwungen (zuvor so sie wohl bericht im Glauben und in der Lehre Christi sind) so allein Gott beichten wollen, und das Sacrament darauf nehmen; die soll man nicht weiter zwingen. Denn es nimmt es ein Jeder auf sein Gewissen.“ Aber diese Privatmeinungen Luther's gewinnen keinen Einfluß mehr. Alle alten lutherischen Kirchenordnungen ordnen die Beichte vor dem Pastor vor die Communion; wir werden die Stellen unten sehen.

Dabei sieht unsere Kirche solche Beichte nicht als eine Sache der absoluten Nothwendigkeit an. Sie behauptet nicht,

<sup>1)</sup> Bei Richter, I, 92.

daß ein solches Institut in der heiligen Schrift angeordnet und eingesetzt sei, wenn gleich sie behauptet, daß die demselben zu Grunde liegende Sache schriftgemäß und im ganzen ordo salutis gegeben sei. Sie behauptet auch nicht, daß ohne solche dem Pastor abgelegte Beichte keine Vergebung der Sünden noch Seligkeit gefunden werden könne. Denn allerdings ist zur Seligkeit nur die Absolution nothwendig, welche aber nicht absolut nothwendig Privatabsolution zu sein braucht, sondern auch aus der gemeinen Predigt des göttlichen Wortes entnommen werden kann. Aber sie hielt dafür, daß nicht allein das kirchlich pädagogische Interesse sondern auch ein tief im Christenleben begründetes inneres Bedürfniß die Privatbeichte empföhlen, erkannte darin, daß sich im geschichtlichen Verlaufe der christlichen Kirche dies Institut gebildet hatte, eine gesunde und richtige Entwicklung, achtete daher für richtig, dies Institut nur mit Weglassung der Enumeration und der Lehre von der Nichtvergebbarkeit der nicht gebeichteten Sünden beizubehalten, und hielt sich berechtigt, nicht allein ihren Gliedern die öftere Nachsuchung der Privatabsolution zu empfehlen sondern auch von den die Privatabsolution Nachsuchenden die Privatbeichte zu fordern, und ihre Glieder zu lehren, daß, ob auch die Privatbeichte nicht absolut nothwendig sei, doch der sie nicht Suchende, vielmehr sie Verachtende und Vernachlässigende damit seiner Bußfertigkeit und seinem Heiligungseifer ein bedenkliches Zeugniß ausstelle. Dahin faßt J. Gerhard<sup>1)</sup> die Sache kurz zusammen: *Privata coram ecclesiae ministro confessio -- quamvis non habeat expressum ac speciale mandatum ac proinde non sit absolutae necessitatis, tamen cum plurimas praestet utilitates -- ac disciplinae ecclesiasticae pars sit non postrema, publico ecclesiae consensu recepta, ideo nequaquam temere vel negligenda vel abroganda, sed pie ac in vero dei timore, praesertim ab illis qui ad sacram synaxin accedunt, usurpanda.*

---

<sup>1)</sup> H. a. D. VI, 276.

Das ist die lutherische Privatbeichte. Von jeher haben Katholiken und Reformirte in ihrer Polemik gegen die lutherische Kirche sich nicht gescheut, diese lutherische Privatbeichte für mit der papistischen Ohrenbeichte identisch zu erklären. Auch jetzt, wo man sich lutherischer Seits bemüht, zu der vom Rationalismus abgeschafften Privatbeichte zurückzukehren, wird, um diesen Bemühungen Hindernisse in der öffentlichen Meinung zu bereiten, gern zu diesem Manoeuvre gegriffen, daß man die lutherische Privatbeichte als ein Residuum der papistischen Ohrenbeichte und ihre Wiedereinführung als eine Rückkehr zum finsternen und hierarchischen Mittelalter darstellt. Aber Nichts kann unwahrer und unredlicher sein. Allerdings unterscheidet sich die lutherische Privatbeichte von der allgemeinen Beichte der Reformirten und der Rationalisten darin, daß sie allen Christen rath zu beichten um der privaten Absolution willen, und daß sie von jedem Beichtenden verlangt, daß er selbst für sich sein Sündenbekenntniß ablege. Aber sie unterscheidet sich nicht minder von der römischen Ohrenbeichte darin, daß sie die Enumeration der einzelnen Sünden nicht verlangt, vielmehr dem Einzelnen frei läßt, ob und wie viel Einzelnes er im Drange seines Gewissens seinem Beichtvater bekennen will, ihrer Seits mit der generellen, aber persönlich von jedem Beichtenden abgegebenen Erklärung des Schuldbewußtseins zufrieden ist, und dabei den Satz, daß nur die gebeichtete Sünde vergebbar sei, verwirft. Dies wird sich uns vollends bestätigen, wenn wir unten auch die rituelle Seite der lutherischen Privatbeichte betrachten werden.

War nun die lutherische Kirche schon hinsichtlich der contritio und der confessio zu sehr wesentlichen Abweichungen von der Lehre und Praxis der bestehenden Kirche genöthigt, so war dies nothwendig noch mehr hinsichtlich der satisfactio als des dritten Stücks des sacramentum poenitentiae der Fall, denn gerade hier, in der Lehre, daß Vergebung der Sünden durch unser Thun, durch unser Genügen und Abbüßen, erlangt werden müsse, lagen ja die tiefsten Wurzeln des Unchristenthums. Unsere Kirche läugnet nun nicht, daß um der Gerechtigkeit



Gottes willen die Sünde nicht ohne Genugthuung, active und passive, vergeben werden könne, aber sie läugnet, daß der Mensch durch sein Thun und Leiden genug zu thun vermöge, und behauptet nach der Schrift, daß der Herr Christus für uns das Gesetz erfüllt und die Strafe getragen habe, und daß darum dem Menschen, welcher dieses Verdienst Christi im Glauben ergreife und sich aneigne, Solches von der Gnade Gottes zur Gerechtigkeit gerechnet und die Sünde, Schuld und Strafe, vergeben und erlassen werde. Wir geben diese Fundamentallehre unserer Kirche mit Chemnitz' kurzen Worten:<sup>1)</sup> *Certissimum est, deum peccata remittere, non ex aliqua levitate, quasi sublata lege non curet jam amplius peccata nec irascatur illis. Ipse enim propriis digitis legem conscripsit, ipse sua voce promulgavit comminationes de ira sua adversus peccata, de reatu et suppliciis peccatorum. Et illa legis sententia usque adeo firma et immota est, ut facilius sit coelum et terram ruere, quam unum legis vel minimum apicem cadere, quin impleatur vel obedientia vel poena Matth. 5, 15. Deus igitur peccata in legem suam commissa non remittit sine intercedente satisfactione, qua legi suae et obedientia et poena plenissime et perfectissime ita satisfiat, ut per eum et ira ejus propitiatur, et supplicium peccatis debitum tollatur. Talem vero satisfactionem propitiatoriam et reconciliatoriam, pro peccatis meritoriam remissionis peccatorum, et abolitoriam mortis aeternae nullus homo peccator pro se nec ulla creatura praestare potuit. Ne igitur totum genus humanum in aeternum periret, factum est mirabile illud divini consilii decretum, de incarnatione filii dei, ut is mediator noster in assumpta sine peccato nostra natura pro nobis legi subderetur, peccatum, reatum peccati, iram dei, et supplicia peccatorum totius mundi in se derivata portaret, et pro illis perfectissima sua obedientia et sanctissima passione deo patri satisfaceret, atque ita impetraret redemptionem, propitiationem, reconciliationem, remis-*

<sup>1)</sup> A. a. D. S. 552.

sionem peccatorum, liberationem ab ira dei, a condemnatione et morte aeterna. Hanc vero redemptionem per Christum dei gratia proponit peccatoribus poenitentiam agentibus, ut sit nostrum propitiatorium per applicationem et seu apprehensionem fidei ad remissionem peccatorum Rom. 3, 25. Et haec sola, nulla vero alia est satisfactio pro peccatis propitiatoria, reconciliatoria mortis aeternae 1 Joh. 2, 2. 1 Tim. 2, 5. 6. Gal. 4, 4. 5. — — In reconciliatione igitur peccatoris cum deo omnino necessarium est, deo offerre et irae ejus opponere satisfactionem pro peccatis, sed illa non consistit in nostris vel actionibus vel passionibus, vel ex toto, vel ex parte; sed in solidum est unica satisfactio obedientiae et passionis filii dei mediatoris pro nobis praestita. Illam fides apprehendit, et ponit inter iram dei et inter peccata nostra<sup>1)</sup>.

Mit diesem einfachen Zurückgehen auf Gottes klares Wort und Werk gewann dann unsere Kirche die Möglichkeit, die immer wachsende Last von selbsterwählten Werken und Bußen von sich zu werfen, unter welchen die Kirche seit dem Hirten des Hermas in progressivem Maaße geseufzt hatte: sie verwarf jene erdachten Bußmittel, die für die durch die Sünde verwirkte Strafe eintreten sollten, obgleich sie hinsichtlich mancher derselben, namentlich der älteren, des Almosens z. B. und der Fasten, bereitwillig anerkannte, daß sie in anderem Betrachte gute Dinge und auch von asketischem Werthe seien; sie verwarf nicht minder die opera supererogatoria, durch welche die mangelhafte Gesetzeserfüllung ersetzt werden sollte, als selbsterwählte Gottesdienste; sie verwarf vollends den Ablauf, in welchem sich alle jene fehlerhaften Satisfactionen zur Caricatur zusammen faßten — wie das Alles hinreichend bekannt ist.

Aber sie gewann eben damit auch die Möglichkeit, den wirklichen tiefen Bedürfnissen, welche dem Satisfactionswesen zum Grunde lagen, eine wahre Befriedigung zu schaffen.

<sup>1)</sup> Vgl. hiezu Augsb. Conf. Art. 12. 25. Apologie, die Artikel „Von der Buße“ und „Von der Beichte und Genugthuung“.

Eine der tiefsten Wurzeln des Satisfactionswesens ist das, daß das natürliche Menschenherz, ausgehend von dem richtigen Sage, daß für die Sünde Strafe gehört und daß der Sünde Strafe das Uebel ist, es niemals lassen wird, sich das ihm zustößende Uebel als Strafe seiner Sünden anzurechnen, und einer Seits auf solch Uebel seine verdiente Strafe abzurechnen, anderer Seits sich willkürliche Uebel auszudenken und aufzulegen, um damit seine verdienten Strafen abzubüßen. In solchen Gedankenreihen des natürlichen Menschenherzens fanden jene, die ganze römische Satisfactionstheorie beherrschenden Lehren ihren Halt bei den menschlichen Gemüthern: daß die durch Todsünden verdiente Strafe der ewigen Verdammniß durch die Buße in zeitliche Strafen verwandelt, daß von diesen zeitlichen Strafen nur ein Theil durch die Absolution erlassen werde, und daß der Rest entweder im Fegfeuer oder durch Satisfactionen in diesem Leben abgebußt werden müsse. Unserer Kirche nun gab die Lehre von der alleinigen und ausreichlichen Genugthuung Christi die Möglichkeit, dieses ganze Capitel von Strafe und Uebel zur Beruhigung der Gemüther folgender Maassen aus einander zu legen: Der Tod Christi ist die rechte Genugthuung für unsere Schuld und für unsere ewige Strafe, und in dem Glauben, der ja nicht ohne die Schmerzen und Strafen der Reue ist, empfangen wir um Christi willen die Erlassung nicht allein der Schuld, sondern auch der ewigen Strafe. Dagegen zeigen die Schrift und die Erfahrung, daß auch die Versöhnten nach erlangter Vergebung ihrer Sünden in diesem Leben nicht allein den gemeinen Trübsalen unterworfen bleiben, sondern zuweilen auch um besonderer ihrer Sünden willen mit besonderen Strafen heimgesucht werden. Nun aber sind diese zeitlichen Strafen bei den Versöhnten gar etwas Anderes als bei den Gottlosen, welche die Gnade in Christo nicht gesucht noch gefunden haben: Bei Diesen sind sie wirkliche Strafen, mit dem Stachel der Schuld geschärfte Uebel, Zeichen des göttlichen Zorns und des künftigen Gerichts; bei Jenen sind sie ohne den Stachel der Schuld,

väterliche Züchtigungen, nicht Zeichen, daß Gott noch trotz der Vergebung einigen Zorn zurückbehalten habe, sondern Zuchtmittel, um sie vor Leichtsinne, Unbeständigkeit, Rückfall, Sicherheit zu bewahren, Uebungen im Glauben, in der Geduld, in der Demuth, Läuterungsmittel, auch dienlich zur Warnung für Andere. Aus welchem Allen denn erhellt, daß sie weder dazu bestimmt sind, noch dazu taugen, die Vergebung Gottes zu verdienen, oder die ewige Strafe zu compensiren. Sodann zeigen Schrift und Erfahrung allerdings, daß Gott die im Glauben an seinen Sohn Versöhnten bald mit solchen zeitlichen Strafen verschont, bald ihnen dieselben mildert oder wieder abnimmt. Aber der Weg, zu solcher Schonung oder Uebersehung zu gelangen, wird nicht der sein, daß der Mensch ein gewisses Maaß selbstgeschaffenen Uebels auf sich nimmt, als ob er Gott Ziel und Maaß bestimmen könnte, wie und wie lange Er ihn heimsuchen könnte. Sondern, wenn der Mensch die göttliche Heimsuchung in Demuth und Ergebung auf sich nimmt, darinnen seinen alten Menschen je mehr und mehr verläugnet und ertödtet, und sich im neuen Gehorsam übt, kurz durch eine ganze, das Leben umfassende Buße wird der Mensch die göttlichen Heimsuchungen von sich wenden, weil damit ihr Zweck, Erziehungsmittel für ihn zu sein, erreicht und sie also überflüssig werden, nach dem Wort Pauli 1 Cor. 11, 31. 32. Damit war jenen Gedanken des Menschenherzens ein anderer, wirklich der Heiligung förderlicher Weg gewiesen<sup>1)</sup>.

Aus dem Allen folgte denn aber weiter für die Absolution, daß dieselbe keine Vollmacht und Macht hat, zeitliche Strafen zu erlassen, oder Satisfactionen aufzulegen. Vielmehr erläßt sie kraft des Verdienstes Jesu die Schuld und die ewige Strafe. Noch viel weniger erstreckt sich ihre Macht und ihr Auftrag über diese Welt in das Jenseits hinüber.

<sup>1)</sup> Vgl. Apolog. der Augsb. Conf. in den Artikeln „Von der Buße“ und „Von der Reichte und Genugthuung“. Chemnit. l. c. p. 555. ff. Gerhard l. c. p. 316.



Eine zweite Wurzel, die die römische Satisfactionstheorie in den Gedanken des natürlichen Menschenherzens hat, ist der Satz, daß Vergebung der Sünden doch nicht ohne Besserung des Lebens erfolgen könne. In diesem Satze fand das ganze Heer der Entsayungen und der asketischen Uebungen seine Grundlage. Da läugnet nun unsere Kirche keineswegs, daß der zu Gnaden Angenommene auch sein Leben bessern müsse, wenn er die Begnadigung nicht wieder verscherzen wolle; auch läugnet sie nicht, daß asketische Uebungen, je fester dem Herzen des Menschen die Makel des alten Adam eingeildet sind, um so nützlichere, pädagogische Dienste in diesem Heiligungsproceß thun können. Aber sie verwirft zuvörderst alles Selbsterwählte und Selbstgemachte, und besteht darauf, daß der Mensch vor allen Dingen sich im Halten der zehn Gebote, in der gemeinen Christentugend übe; sie läugnet ferner, daß dieser Besserung und dem Thun, in welchem sie sich vollzieht und beweist, irgend wie eine Gnade verdienende und satisfactorische Bedeutung zukommen könne, weil der Mensch die gemeine Tugend an sich schuldig ist, dem Selbsterwählten aber überhaupt gar kein Verdienst zukommt; sie läugnet endlich, daß die Lebensbesserung im Sinne der wirkenden Ursache der Vergebung der Sünde vorangehen könne, da vielmehr, ehe nicht Vergebung der Sünden da sei, auch nicht Leben und Seligkeit da sein könne. Im Gegentheil, lehrt sie, ist die Lebensbesserung die rechtschaffene Frucht der Buße, eine Selbstfolge des Glaubens, und die nothwendige Bethätigung des im Glauben an das Verdienst Jesu wiederhergestellten Verhältnisses mit Gott. Wenn daher die Apologie der Augsb. Conf. im Artikel „Von der Buße“ sagt: „Wollte Jemand (den zwei Stücken der Buße, Reue und Glaube) einen dritten beifügen, nemlich würdige Früchte der Buße, d. h. eine Umwandlung des ganzen Lebens und Wandels zum Bessern, so haben wir Nichts dawider“ — so ist die lutherische Doctrin in diese Concession nicht nachgefolgt, denn die Lebensbesserung steht nicht in dem nemlichen Verhältnisse zur Sündenvergebung wie Reue und Glaube: Reue und Glaube sind Voraus-

setzungen der Sündenvergebung, ohne welche dieselbe nicht eintreten kann, während die Lebensbesserung Folge der erlangten Vergebung ist; das Ausbleiben der Lebensbesserung kann nur die eingetretene Vergebung wieder zunicht machen, aber das Eintreten der Vergebung ist nicht von ihr abhängig, während das Ausbleiben der Reue und des Glaubens das Eintreten der Sündenvergebung behindert. Aus dieser Erwägung ist die lutherische Doctrin bei der correcteren Fassung der Augustana stehen geblieben, welche nur zwei Stücke der Buße, Reue und Glauben, zählt, und dann (im 12. Artikel) fortfährt: „Darnach soll auch Besserung folgen, und daß man von den Sünden lasse; denn dies sollen die Früchte der Buße sein, wie Johannes spricht Matth. 3: Wirket rechtschaffene Früchte der Buße“ — und hat sich begnügt, in der Beichtformel die Beichtenden nach der Anrufung der Gnade Gottes in Christo Besserung ihres Lebens versprechen zu lassen. Andere Beweise dafür, wie unsere Kirche die Forderung der Lebensbesserung practisch geltend machte, werden wir unten sehen.

So blieb denn von dem dritten Stück des Sacraments der Buße Nichts übrig, als das Verdienst Jesu Christi und die Lebensbesserung; aber jenes will im Glauben ergriffen sein, und diese ist eine Frucht und Folge des Glaubens, Beides also hat seine richtige Stelle in der Buße, und gehört zur Volligkeit derselben.

Ehe wir nun zusammen fassen, wie sich aus dieser Controverse heraus die lutherische Lehre von Buße und Beichte positiv bestimmte, müssen wir erst noch ein Stück hinzu nehmen, das in der römischen Lehre vom Sacrament der Buße einen sehr anspruchsvollen und dennoch einen viel zu niedrigen Platz einnimmt, nemlich die Absolution. Wir haben gesehen, wie die lutherische Doctrin auf allen Punkten bemüht ist, den subjectiven Factoren die entsprechenden objectiven Factoren klar und bewußt zuzuordnen: Reue und Beichte entsündigen den Menschen nicht, wenn nicht der Glaube hinzukommt, aber der Glaube sucht das das Gewissen strafende und wiederum

das Herz mit der angebotenen Gnade in Christo tröstende und zum neuen Gehorsam belebende Wort Gottes. Alle diese objectiven Factoren aber fassen sich zusammen in der Absolution.

Wir haben gesehen, wie der Begriff der Absolution sich allmählig in der Kirche ausgebildet hatte: sie hatte angefangen als die Ausöhnung des groben Sünders mit der Gemeinde, sie hatte sich dann bestimmt als die Intercession des in mittlerischer Stellung gedachten Priesters für den Sünder bei Gott, und sie war endlich von den Victorinern und Thomas bestimmt worden als die Straferlassung durch den an Gottes Statt stehenden Priester. Die erste Bestimmung konnte der lutherischen Kirche nicht genügen, denn es handelt sich in der Absolution nicht sowohl um die Ausöhnung mit der Gemeinde als um die Wiederherstellung des aus der Gnade Gefallenen in die Gnade Gottes. Die zweite Bestimmung mußte die lutherische Kirche sogar falsch nennen, da sie kein von Menschen getragenes mittlerisches Priesterthum kannte. Aber auch die letzte Bestimmung konnte sie nicht befriedigen: dieselbe verband Ueberhebung mit Unterschätzung. Ueberhebung war's, wenn man, ungedenken daß die Absolution durch das Gnadenmittel des Wortes geschieht, die Kraft desselben in den Priester und sein Sacerdotium legte; wenn man ihm die Kraft zuerkannte, zeitliche Strafen zu erlassen, oder Strafen in andere umzuwandeln; wenn man seine Macht bis in das Jenseits hinein wirksam dachte u. s. w. Und diese Ueberhebungen rächten sich wieder durch Unterschätzungen, denn Unterschätzung der Absolution war's, wenn man meinte, daß sie nicht die ewige Strafe rein erlasse, sondern nur dieselbe in zeitliche Strafen verwandle; wenn man meinte, daß ihrer Kraft durch Genugthuungen und Abbüßungen Seitens des Menschen nachgeholfen werden müsse. Um diese Mängel konnte auch das sonst richtige und wichtige „an Gottes Statt“ die lutherische Kirche nicht trösten: sie mußte aus der Tiefe des Wortes Gottes eine andere Bestimmung der Absolution suchen, und hat sie gefunden. Ihre einfache und klare Lehre von den Gnaden-

mitteln führte sie auch hier zu der einfachen und richtigen Lösung.

Durch die Heilsthaten des erschienenen Sohnes Gottes, so lehrt sie, sind Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit bereitet und bereit; und diese göttlichen Gnadenschätze werden den Menschen durch die Gnadenmittel nicht allein angeboten sondern auch zugeeignet, verliehen. Denn kraft der den Gnadenmitteln gegebenen Verheißung ist der dreieinige Gott selbst in denselben gegenwärtig, und verleiht den dieselben Gebrauchenden Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit so, daß Solches an den gläubig Aufnehmenden wirklich, über den unbußfertig Empfangenden aber zum Gericht wird. Diese den Gnadenmitteln darum, weil der dreieinige Gott sich an sie ausschließlich verbunden hat, inhärirende Gewalt, Vergebung der Sünden und Seligkeit anzubieten und zu verleihen, ist die Schlüsselgewalt, und die Wirkung der Schlüsselgewalt ist die Absolution im allgemeinsten Sinne d. h. die durch Taufe, Abendmahl und Wort erfolgende Gnadenverleihung und Sündenvergebung. In diesem Sinne hörten wir bereits Luther sagen, es gebe vielerlei Absolution.

Was nun aber von den Gnadenmitteln überhaupt galt, das gilt auch insbesondere von der Predigt des Wortes Gottes. Die Predigt des Sohnes Gottes, die frohe Botschaft des Heils, die Stimme des Evangeliums ist die eigne Stimme des in seinem Worte selbst gegenwärtigen und predigenden und mit demselben selbst wirkenden dreieinigen Gottes. Dabei ist nun aber auf einen gedoppelten Unterschied zu reflectiren: Auf der einen Seite hält die Predigt des göttlichen Wortes dem Menschen das Gesetz Gottes vor und bietet ihm die Gnade Gottes an: aber, wo immer sie dieses Amt der Verkündigung übt, da vollzieht sie auch zugleich auf der anderen Seite das Gesetz Gottes an diesem Menschen, und eignet ihm die Gnade Gottes, die Vergebung der Sünden und das ewige Leben an, sein Gewissen zerschlagend und das zerschlagene wieder heilend. Diese Macht der Predigt des Wortes Gottes, nach welcher in ihr Gott selbst an dem Menschen



sein Gesetz und seine Gnade vollstreckt, ist die der Predigt des Wortes Gottes inhärirende Schlüsselgewalt, und ihre Wirkung ist die Absolution, die jedem das Wort Gottes hörenden Menschen widerfährt, aber dem Gläubigen zur Seligkeit und dem Ungläubigen zum Gericht. Hierzu kommt dann aber auch ein zweiter Unterschied: das Gnadenmittel der Predigt des Wortes Gottes unterscheidet sich von den anderen Gnadenmitteln dadurch, daß es sich, weil es Wort ist, an viele Menschen zugleich wenden kann, während die anderen Gnadenmittel, die Taufe und das Abendmahl, weil sie die Form der That haben, sich zur Zeit immer nur an einen Einzelnen wenden können. Und wenn nun also das Wort Gottes über einen ganzen Haufen zugleich gepredigt wird, so verliert es dadurch die ihm inhärirende Schlüsselgewalt keineswegs, übt vielmehr die Absolution. Dies ist denn die sogenannte gemeine, allgemeine Absolution, die jedem das Wort Gottes Hörenden zu jeder Stunde des Hörens widerfährt, auch wenn die Predigt nicht speciell auf ihn bezogen, das Wort Gottes nicht einzeln an ihm gehandelt wird. Nun aber „kann ein armes Gewissen seinen schwachen Glauben aus der gemeinen Predigt oft nicht genugsam stärken, denn es glaubt wohl, daß Gottes Verheißung wahr sei und allen Gläubigen gegeben werde, aber davon disputirt es: wer weiß, ob der liebe Gott dir armen großen unwürdigen Sünder solche hohe himmlische Schätze und Güter auch geben wolle; du wünschst, begehrst, glaubest, trauest ja wohl, aber wer weiß, was Gott im Himmel gedenkt, und von deiner Person beschlossen habe u. s. w.? Hier hat nun der Sohn Gottes, den schwachen Glauben zu stärken und die armen Gewissen zu trösten, nicht allein in gemein das Evangelium gepredigt, sondern auch privatim und insonderheit armen Gewissen Vergebung ihrer Sünden verkündigt Matth. 9 dem Gichtbrüchigen, Luc. 7 der offenbaren Sünderin, Luc. 19 dem Zachäus, Luc. 23 dem Mörder am Kreuze: und da die Phariseer allein die gemeine annunciationem haben wollten, aber die privatam absolutionem für Gotteslästerung schalten Matth. 9 und

Luc. 7, so vertheidigt der Herr Christus dieselbige und bestätiget's mit Wunderwerken, daß ihm die Macht gegeben sei, Vergebung der Sünden nicht allein in gemein zu verkündigen, sondern auch dieselbige einem jeden Gläubigen, der es sucht und begehrt, insonderheit zu reichen, zueignen und versichern mit der Bertröstung: sei getrost, mein Sohn, deine Sünden sind dir vergeben Matth. 9 gehe hin in Frieden, dein Glaube hat dir geholfen Luc. 7. Solche Gewalt aber hat der Sohn Gottes nicht allein gebraucht, da er persönlich ohne Mittel auf Erden Vergebung der Sünden gepredigt hat, sondern hat dieselbigen Schlüssel des Himmelreichs verheißen und gegeben seinen Aposteln, und Allen so sein Wort lauter und rein führen: Quidquid solveritis in terra etc. Matth. 16 et 18. Quorumcunque remiseritis etc. Joh. 20. Nicht aber also, daß einig Mensch Macht für seine Person habe, für Gott Sünde zu vergeben, denn das gehört allein Gott Jes. 43. und die Macht ist allein des Menschen Sohne gegeben Matth. 9. Sondern daß Christus solche seine Macht Sünde zu vergeben, jegund allhie auf Erden brauchen und erzeugen will durch das Mittel des ministerii, ja so gewiß und wahrhaftig als Matth. 9. Luc. 7. Denn er ist selbst dabei, wie er verheißen hat Matth. 28. und will dadurch mit seinem Geist kräftig sein, wie er darum sagt Joh. 20: accipite spiritum sanctum, quorumcunque remiseritis etc. Derhalben muß man in der Absolution nicht sehen auf des Dieners Person sondern auf diesen Grund, daß der Sohn Gottes selbst da gegenwärtig durch seinen Diener dir Vergebung deiner Sünde reichen, zueignen, vergewissen und versichern wolle, daß es heißen soll, was also auf Erden gelöst wird, das soll auch im Himmel los und vergeben sein Matth. 16. 18. Joh. 20. Aus diesem wahrhaftigen Grunde ist klar zu entnehmen, was wir in der Absolution für herrlichen schönen Trost haben, nemlich, daß ich weiß, wo ich hier auf Erden meinen lieben Erlöser und Heiland Jesum Christum finden und antreffen kann, da er durch sein Wort mit meiner armen Person insonderheit handeln möge, und mir für meine Person Vergebung meiner Sünden

reichen, schenken, zueignen, vergewissen und versichern, daß ich nicht darf im Zweifel stehen, was Gott droben im Himmel von meiner Person gedenke und beschließe, sondern daß ich allhie auf Erden desselbigen kann gewiß werden nicht von schlechten Menschen, sondern vom Herrn Christo selber durch den Diener, also daß es im Himmel gelte. Und dazu will er den heiligen Geist geben Joh. 20. der durch's Wort den Glauben stärken und erhalten will, daß auch dieser Ursachen halber die Absolution hoch zu halten ist<sup>1)</sup>". — Also, die Kirche bleibt bei der gemeinen Predigt des Wortes Gottes nicht stehen, sondern nach dem eigenen Vorgange des Herrn und gemäß seinen Worten von der Schlüsselgewalt wendet sie sich, zu mehrerer Tröstung und Vergewissung der einzelnen Herzen und Gewissen, mit der Predigt des Wortes Gottes auch speciell an den Einzelnen, formirt das Wort Gottes von der Gnade in Christo zur That, und handelt es an dem Einzelnen, der solcher Tröstung begehrt und bedarf; und von solcher Handlung des Wortes der Gnaden, da sie Predigt, die Stimme des Evangelium selber ist, gilt dann natürlich was von der gemeinen Predigt des Wortes Gottes gilt: daß der dreieinige Gott selber nach seiner Verheißung dabei ist, und an solchem Einzelnen thut, was sein Wort sagt, ihm Vergebung der Sünden schenkt und verleiht, zur Seligkeit dem Gläubigen und dem Ungläubigen zum Gericht. Das ist denn die Absolution im engeren Sinne, die eigentlich so genannte Absolution, die Privatabsolution.

Die Absolution ist demnach Handlung des Wortes Gottes von der Gnade und Vergebung der Sünden an den Einzelnen, Application derselben an den Einzelnen, sie ist Zueignung der Gnade und Vergebung an den Einzelnen durch die auf den Einzelnen applicirte Predigt. „Denn sie ist Gottes Wort, welches über die Einzelnen in Gottes Namen die Gewalt der Schlüssel ausspricht<sup>2)</sup>". Eben so

<sup>1)</sup> Aus dem kurzen Bericht von etlichen Artikeln der Lehre vor der Calenberger A.D. v. J. 1569. fol. K. 2.

<sup>2)</sup> Apol. der Augsb. Conf. „Von der Beichte und Genugthuung“.

Chemnitz<sup>1)</sup>: absolutio nihil est aliud quam ipsa vox evangelii, annuncians remissionem peccatorum gratis propter Christum in genere omnibus, qui poenitentiam agunt et credunt evangelio; quae vox evangelii propter firmiorem et certio rem consolationem per privatam absolutionem applicatur singulis eam petentibus, et fide accipienda est, ut singuli voci evangelii in absolutione credant et certo statuunt, sibi gratis propter Christum a deo per ministerium donari, applicari et obsignari remissionem peccatorum, et hac fide vere se deo reconciliari. — Evangelium enim est potentia dei, ad salutem omni credenti, sive in genere multis, sive privatim paucis, aut uni annuncietur. Demnach gehört die Absolution der Predigt an, ist eine Species der Verkündigung des Heils in Christo: „es ist hierunter kein anderer Unterschied, ohne daß solche Worte, so sonst in der Predigt des Evangelii allenthalben öffentlich und insgemein Jedermann verkündigt wird, dasselbe wird in der Absolution Einem oder Mehreren, die es begehren, insonderheit gesagt<sup>2)</sup>“. Aber indem nun in der Absolution die Predigt des Evangelium zur Handlung des Wortes Gottes an dem Menschen formirt wird, tritt die Absolution auch wieder in relativen Unterschied von der gemeinen Predigt. Während nämlich in der letzteren, da sie sich an Alle wendet, die Seite der Verkündigung der göttlichen Heilsthaten, die Seite der Gnadenanbietung hervortritt, tritt dagegen in der Absolution, da sie sich handelnd an den Einzelnen richtet, die gnadenverleihende Seite des Wortes Gottes, die lebengebende, einen neuen Menschen schaffende, die sacramentale Seite heraus; und insofern tritt dann die Absolution auch wieder in Analogie mit dem Sacrament: „In der Beichte hast du auch dies Vortheil, wie im Sacrament, daß das Wort allein auf deine Person gestellt wird; denn in der Predigt fleucht es in die Gemeinde dahin, und wiewohl es dich auch trifft,

<sup>1)</sup> A. a. D. S. 548.

<sup>2)</sup> Luther in der anderen Predigt auf den Osterdienstag, in der Postille.



so bist du sein doch nicht so gewiß, aber hier kann es Niemand treffen, denn dich allein<sup>1)</sup>“. In solcher Weise ist denn die Absolution eines der Mittel und eine der Formen, durch welche die Schlüsselgewalt ausgeübt wird. Denn von der Schlüsselgewalt lehrt im 28. Artikel die Augsburgerische Confession, „daß die Gewalt der Schlüssel oder der Bischöfe sei, laut des Evangeliums, eine Gewalt oder Befehl Gottes, das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben, und zu behalten, und die Sacramente zu reichen und zu handeln. Denn Christus hat die Apostel mit dem Befehle ausgesandt: „„Gleichwie Mich Mein Vater gesandt hat, also sende ich euch; nehmet hin den heiligen Geist; welchen ihr die Sünden erlassen werdet, denen sollen sie erlassen sein, und denen ihr sie vorbehalten werdet, denen sollen sie vorbehalten sein.“““ Denselben Gewalt der Schlüssel oder Bischöfe übet und treibet man allein mit der Lehre und Predigt Gottes Wortes, und mit Handreichung der Sacramente gegen viele oder einzelne Personen, danach der Beruf ist. Denn damit werden gegeben nicht leibliche sondern ewige Güter und Dinge, als nemlich ewige Gerechtigkeit, der heilige Geist und das ewige Leben. Diese Güter kann man anders nicht erlangen, denn durch das Amt der Predigt und durch die Handreichung der heiligen Sacramente, denn St. Paulus spricht: Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, selig zu machen Alle die daran glauben“. Da nun aber die Absolution nichts anderes als Predigt, nur in der Form der Handlung des Wortes Gottes an dem Menschen, ist, so sagt die Apologie im Artikel „Von der Buße“ mit Recht: „die Gewalt der Schlüssel verwaltet und verleiht das Evangelium durch die Absolution, welche wahrhaft des Evangelii Stimme ist.“

Damit ist denn aber auch der Absolution in dem System der Heilsverwaltung ihre Stelle gewiesen: durch die Taufe wird der Mensch in die Kindschaft und Gnade Gottes aufgenommen, zur neuen Creatur wiedergeboren, durch das Abend-

---

<sup>1)</sup> Luther in dem Sermon von der Beichte und dem Sacrament.

mahl wird der neue Mensch genährt, dazwischen hat das Wort die Aufgabe, was Taufe und Abendmahl in dem Menschen schaffen und nähren, durch seine Lebensentwicklung im Denken und Handeln hindurch zu führen, und in der bestimmten Fassung als Absolution hat das Wort die Aufgabe, wenn diese Entwicklung durch Sünde gestört wird, wenn der Mensch durch Sünde aus dem in der Taufe erlangten Kindschafts-Verhältniß heraustritt, den Gefallenen wieder aufzuheben, das Gnadenverhältniß zu Gott wieder herzustellen, ihn wieder auf den Boden der Taufe zurückzuversetzen, und ihn für die Nahrung durch das Abendmahl wieder geschickt zu machen. „Denn“, sagt die K.D. von Schwäbisch-Hall v. J. 1543<sup>1)</sup>, „wiewohl wir in Jesum getauft und in rechter christlicher Lehre erzogen sind, jedoch dieweil die Erbsünde ihre Kraft und Wirkung (doch ohne verdammlichen Nachtheil der Gläubigen) in Blut und Fleisch für und für behält, so feiert sie nicht in dem Menschen; dazu hilft auch der Teufel gar gewaltig, daß wir nicht allein kein vollkommen gut Werk vollbringen, sondern fallen auch zuweilen in mancherlei Sünden und grobe schändliche Laster, die Christus und der Glaube an Christum gar nicht neben ihnen gedulden mögen. Will man nun wider die Anmuthung der Sünde und des Teufels im Glauben gestärkt, und so man in die Sünde verwilligt, auch sie mit der That vollbracht hat, wiederum mit Gott versöhnt werden, so muß man rechtschaffen geistliche Buße thun, darin nach Erkenntniß der Sünde und Vertrauen zu Christo die Absolution empfangen und das betrübte Gewissen durch die Predigt des Evangeliums Christi der Verzeihung der Sünden vor Gott vergewissert und zufrieden gestellt würde.“ Noch umfassender die Brandenburg-Nürnberg. K.D. v. J. 1535<sup>2)</sup>: „Christus hat die Taufe eingesetzt für Die, so Christen wollen werden, das Abendmahl aber für Die, so Christen sind und im Glauben stehen und leben, das Absolviren aber für Die,

<sup>1)</sup> Bei Richter II, 15.

<sup>2)</sup> Ebendaf. I, 203.

so durch Sünde gefallen und also der christlichen Gemeinschaft (welches ist der geistliche Leib Christi) unwürdig sind geworden, daß sie durch die Absolution wieder entbunden und der christlichen Gemeinde wieder eingeleibt werden.“ In den geistlichen Leib Christi aber kann Niemand wieder eingeleibt werden, er werde denn wieder in den Boden seiner Taufe zurückgepflanzt. Daher eben so richtig Luther in der Schrift „Von den Schlüsseln“: „Die Schlüssel fordern den Glauben in unseren Herzen —. Glaubst du aber an ihr Urtheil, so bringen sie dich wieder in die Unschuld deiner Taufe, wirst von Neuem wieder geboren und ein rechter neuer Heiliger“. Und dazu vermahnend Chemnitz<sup>1)</sup>: Ita poenitentia nihil aliud est, quam reditus ad promissionem gratiae baptismi, non ut iterum baptizemur, sed ut ad illam gratiam, ex qua per peccata excideramus, per fidem in poenitentia redeamus. So nahm unsere Kirche die Vorstellung der alten Kirche, daß das poenitentiam agere die Wiederherstellung der Taufnade sei, in vollerm Sinne wieder auf; und so rechtfertigt es sich auch dogmatisch, wenn unsere Kirche der in der mittelalterlichen Kirche ausgebildeten Praxis dahin folgte, daß sie der Absolution sammt der Beichte ihren vorzugsweisen Platz vor dem Abendmahls-genusse anwies. Denn allerdings hat die Absolution ihren wesentlichen Platz zwischen dem Sacrament der geistlichen Geburt und dem Sacrament der geistlichen Ernährung.

Wie ohne Weiteres einleuchtet, konnte unserer Kirche nach dieser ganzen Anschauung von der Absolution die alte, seit dem Lombarden ventilirte Streitfrage: ob der Absolvirende die Vergebung bloß ankündige oder ertheile? ob die Absolution bloß eine Annunciation oder effectiv und collativ sei? nur dahin beantworten, daß sie, da sie die Stimme des Evangeliums selber, Gottes eignes Wort sei, nothwendig kräftig, effectiv, verleihend sein müsse. Wir haben schon gesehen, wie Chemnitz, wie die Calenberger KD. sich entschieden dahin

---

<sup>1)</sup> A. a. O. S. 521.

ausprechen, daß in der Absolution, weil bei derselben als seinem Wort der Sohn Gottes selbst gegenwärtig und mit seinem Geist kräftig sei, die Vergebung der Sünden nicht bloß angeboten oder verkündigt, sondern wahrhaftig „gereicht“, „geschenkt“, „zugeeignet“, „applicirt“, „obsignirt“ werde. Non quidem dubium est, sagt Chemnitz<sup>1)</sup>, privatam absolutionem efficacem esse, quia est vox evangelii, quod est potentia dei, ad salutem omni credenti. Er führt dies auch nach seinen Gründen an einer anderen Stelle<sup>2)</sup> weiter aus: Non enim historice tantum recitanda est doctrina legis de peccato et doctrina evangelii de remissione peccatorum propter Christum; sed facienda est accommodatio seu applicatio et legis et evangelii ad auditores. — Ut vero haec annunciatio sit efficax ad remissionem peccatorum, ideo Christus ministerio per insufflationem Joh. 20, 22. 23. addit spiritum sanctum. Evangelium enim est potentia Dei ad salutem credenti Rom. 1, 16. hoc est, arma ministerii, per efficaciam spiritus, sunt valida et potentia 2 Cor. 10, 4. — Atque hoc modo publica et generali annunciatione poenitentiae et remissionis peccatorum ministerium, immo deus ipse per ministerium et in ministerio solvit et ligat, remittit et retinet peccata. Porro sicut doctrina arguens peccata et denunciens iram dei impenitentibus non tantum in genere proponenda est, sed sicut exigit cura pastoralis Ezech. 34, 16. singulis privatim, ubi necessitas flagitavit, retinenda et liganda sunt peccata denunciatione iudicii dei ex verbo; ita etiam promissio evangelii non tantum efficax est, quando in genere annunciat et quando in generali praedicatione fide apprehenditur, sed pastoris est, si quam ovem cognoverit aegrotam seu confractam, ut illam alliget et sanet, applicato privatim ministerio verbi et sacramentorum. Privata igitur absolutio contritis et fide petentibus consolationem remittit peccata, non aliter quam quod privatim seu singulis voce evangelii

<sup>1)</sup> M. a. D. S. 523.

<sup>2)</sup> M. a. D. S. 517.



annunciat remissionem peccatorum; id quod ipse Christus suo exemplo ostendit Matth. 9, 2. Luc. 7, 48. Illa vero annunciatio, sive peculiaris, singularis, specialis, sive privata nominetur, efficax est ad remissionem peccatorum, quia est ministerium spiritus, per quod deus fidem confirmat et peccata remittit. Idem enim evangelium et ejusdem efficaciae est, sive in genere multis, sive privatim, vel uni vel paucis annuncietur.

Demnach nimmt auch unsere Kirche das „an Gottes Statt“ des Thomas von Aquino, und zwar in ungleich vollerm Sinne wieder auf: Die Stimme, welche in der Absolution Vergebung der Sünden zuspricht, ist Gottes eigne Stimme; der Diener leiht nur seinen Mund, ist nur instrumentum; also ist der Diener, als Bote, an Gottes Statt, und die Absolution erfolgt nicht allein aus Gottes Befehl, sondern auch durch Gottes eignes Wort: „Dabei wird das Volk fleißig unterrichtet, wie tröstlich das Wort der Absolution sei, wie hoch und theuer die Absolution zu achten; denn es sei nicht des gegenwärtigen Menschen Stimme oder Wort, sondern Gottes Wort, der da die Sünde vergiebt. Denn sie wird an Gottes Statt und aus Gottes Befehl gesprochen. Von diesem Befehl und Gewalt der Schlüssel, wie tröstlich, wie nöthig sie sei dem erschrockenen Gewissen, wird mit großem Fleiß gelehrt, dazu wie Gott fordert, dieser Absolution zu glauben, nicht weniger, denn so Gottes Stimme vom Himmel erschalle, und uns dero fröhlich zu trösten und wissen, daß wir durch solchen Glauben Vergebung der Sünden erlangen.“ So die Augsb. Conf. im 25ten Artikel, und eben so die Apologie: „Und weil Gott wahrhaft neues Leben giebt durch das Wort, so erläßt die Gewalt der Schlüssel auch wahrhaft vor Gott die Sünden nach dem Worte Christi: Wer euch höret, der höret Mich; darum muß man der Stimme, welche die Absolution ertheilt, gleich einer vom Himmel herab ertönenden Stimme vertrauen.“

Ja, es ist deßhalb auch mit der Kräftigkeit und Wirksamkeit der Absolution, wie es mit der Kräftigkeit des

Abendmahls ist: wie im Abendmahl auch der Ungläubige Fleisch und Blut des Herrn empfängt, nur zum Gericht, so wird auch in der Absolution selbst dem Ungläubigen die Gnade Gottes beigelegt, nur daß dies um seines Unglaubens willen nicht zu seiner Seligkeit, sondern zum Gericht über ihn ausschlägt. Es folgt dies unmittelbar aus der Gnadenmittelnatur, die dem Worte Gottes und folglich auch der Absolution so gut wie dem Abendmahl zukommt. Zwar nemlich bedingt sich die Absolution von Seiten des Menschen die Reue und den Glauben, und der Mensch kann, wenn er diese versagt, ihren Segen nicht an sich verwirklichen. Die Apologie verwirft im Artikel „Von der Buße“ den römischen Satz, „daß die Empfangung des Sacraments der Buße durch den bloß äußeren Gebrauch an sich (*ex opere operato*) ohne eine gute Regung des Empfängers, d. h. ohne den Glauben an Christum der Gnade theilhaftig mache“. Aber die Kraft und Wirkungsfähigkeit der Absolution liegt nicht in unserem Glauben und Büßen, wir tragen diese Kraft nicht erst in unserer Reue und Gläubigkeit zum Wort der Absolution hinzu: *Fidem igitur usu absolutionis confirmari, non est dubium. Et licet necesse sit, in illis, qui petunt absolutionem, adesse contritionem et bonum propositum, efficacia tamen et consolatio absolutionis non nititur nostra vel contritione vel obedientia; offert enim et annunciat remissionem peccatorum, non ex operibus nec secundum opera nostra, sed gratis propter Christum. Nec fides in absolutione eo deducenda est, ut pro quantitate contritionis suae de remissione peccatorum statuatur, sed ut apprehendat vocem promissionis, quae gratis offert propter Christum et exhibet remissionem peccatorum* Rom. 4, 14. 16.<sup>1)</sup> Daher die Calenberger KD.<sup>2)</sup>: „Es müssen aber auch betrübte Gewissen des berichtet werden, daß die Absolution nicht darauf stehe, wie fest, stark, köstlich und vollkommen beide, Buße und Glauben, sei, sondern der Grund

1) A. a. D. S. 548.

2) fol. K. 3.

siehet allein auf dem Gehorsam, Leiden und Sterben Jesu Christi; und eben darum soll die Absolution gebraucht werden, daß dadurch der Sohn Gottes Reide, Buß und Glauben, mehren, stärken und erhalten wollte.“ Wenn aber nicht unser Reuen und Glauben die Absolution kräftig macht, sondern umgekehrt, so wird auch die Absolution ihre Wirkung an dem Unbußfertigen und Ungläubigen haben müssen. Auch Diesem wird die Vergebung der Sünden und die Gnade Gottes wirklich beigelegt, aber indem ihm die Hand des Glaubens fehlt, haftet's nicht an ihm, sondern es wird zum Gericht über ihm, weil er die theuersten Gaben Gottes verachtet; während der Gläubige das ihm beigelegte Kleinod nimmt und nuzt zum Segen: „Wer nicht glaubet, daß er los sei und seine Sünde vergeben, der soll's mit der Zeit auch wohl erfahren, wie gar gewiß ihm seine Sünden jetzt vergeben sind gewesen und er's nicht hat wollen glauben. St. Paulus spricht Röm. 3, 3: um unseres Unglaubens willen wird Gott nicht fehlen. — Wer's nicht annimmt, der hat freilich nicht. Viele glauben dem Evangelium nicht, aber das Evangelium fehlt und lügt darum nicht. Ein König giebt Dir ein Schloß: nimmst Du es nicht an, so hat der König darum nicht gelogen noch gefehlt, sondern Du hast Dich betrogen und ist Deine Schuld; der König hat's gewiß gegeben“).

Bei dieser Objectivität und Kräftigkeit der Absolution muß man aber allerdings, um nicht noch nach einer anderen Seite hin in Irrung zu gerathen, wohl bemerken und festhalten, worin dieselbe liegt. Nämlich in dem Worte Gottes, welches sie an dem Menschen handelt, und nicht in der Person des Absolvirenden, nicht in seiner Würdigkeit oder Unwürdigkeit, nicht in seiner Intention. Hiegegen gilt Alles, was unsere Kirche gegen das Bedingtwerden der Sacramente durch die Person des Austheilenden sagt und lehrt, denn das Wort, das die Absolution wirksam macht, ist Gottes Gnadenmittel. Aber eben darum auch nicht im sacerdotium des Priesters.

---

1) Luther „Von den Schlüsseln“.

Das war eben nach dieser Seite hin das Falsche in der römischen Lehre, daß sie Dasjenige, was die Absolution wirksam macht, nicht in das Gnadenmittel des göttlichen Wortes hinein legte, sondern in den dem Priester durch die Ordination mitgetheilten sacerdotalen Charakter und mittlerischen Standpunct. Das war nicht zu begründen und aus dem Evangelium nicht zu erhärten; daher stellte sich ihr „an Gottes Statt“ schief, so daß es auf der einen Seite in Selbstüberhebung sich Gott an die Seite schob, und auf der anderen Seite doch nicht die volle Kraft der Absolution ergriff. Indem dagegen unsere Kirche festhielt, daß das in der Absolution Wirksame lediglich und ausschließlich im Worte Gottes liege, mußte sie zwar einer Seits das Sacerdotium des Priesters fahren lassen, und konnte in dem Amt und Werk des Dieners nichts als einen instrumentalen Dienst an Gottes Gnadenmitteln, nichts als ein Botenamt erkennen, aber was sie so an unwahrer Glorie verlor, das erhielt sie an der Objectivität des in der Absolution selbst redenden Gottes, an dem wahrhaftigen „an Gottes Statt“ reichlich zurück. So konnte sie denn einer Seits der Ueberhebung, die im römischen Sacrament der Buße lag, sich entäußern, und auf der anderen Seite die Absolution doch viel voller fassen: sie nahm dem Priester die Gewalt, Bußen und Strafen aufzulegen, aber sie gab ihm die Macht und Pflicht, im Namen Gottes die Genugthuung Christi verzagten Sündern zur Gerechtigkeit zu rechnen; sie nahm dem Priester die Macht, die ewige Strafe in zeitliche zu verwandeln, einen Theil der zeitlichen Strafen zu erlassen, den anderen abzulösen, und in dieser Weise noch über das Lebensende hinauszuwirken, aber sie gab ihm Macht und Pflicht, an Gottes Statt und aus Gottes Befehl dem bußfertigen Sünder Sünde und Schuld und ewige Strafe rein und ganz zu erlassen, wie Gott erläßt, und das nicht bloß vor der Kirche sondern vor Gott selbst: „Auch haben die Schlüssel nicht den Auftrag, einige Strafen zu verwandeln, oder einen Theil derselben zu erlassen. Denn wo steht das in der heiligen Schrift? Christus redet von der



Vergebung der Sünden, wenn er spricht (Matth. 18, 18): Was ihr auf Erden lösen werdet u. s. w. Durch diese Vergebung wird der ewige Tod aufgehoben, und das ewige Leben verliehen<sup>1)</sup>“.

Darnach können wir nun zusammen fassen, was sich der lutherischen Kirche positiv an die Stelle des römischen Sacraments der Buße hinstellte. Bestand das letztere aus der contritio, confessio und satisfactio, so behielt sie von der satisfactio nur das allein genugsame Verdienst Christi und die Lebensbesserung, wies aber Beides dem Glauben, jenes als den von ihm zu ergreifenden Gegenstand und diese als seine Folge, zu, faßte aber die contritio nicht bloß als Reue sondern als Reue und Glauben, forderte dann zwar, daß Reue und Glauben den Menschen zur confessio, zur Beichte trieben, stellte aber der Beichte, da sie dieselbe wesentlich als Nachsuchung der Absolution faßte, die nach einer correcten Gnadenmittellehre gedachte Absolution gegenüber, und bestimmte so das ganze Object als „Beichte und Absolution“. Der Dreitheilung in „Buße, Beichte und Genugthuung“ trat also eine Zweitheilung in „Beichte und Absolution“ gegenüber. Aber in jener römischen Dreitheilung war doch Nichts als des Menschen eignes Thun begriffen, während nach der lutherischen Zweitheilung dem menschlichen Thun in der Beichte richtig das Thun und Handeln Gottes in der Absolution gegenüber tritt. Denn dieses ist das Verhältniß beider Seiten zu einander: „So merke nun“, sagt Luther in der kurzen Vermahnung zur Beichte, „wie ich oft gesagt habe, daß die Beichte stehet in zweien Stücken. Das erste ist unser Werk und Thun, daß ich meine Sünde klage, und begehre Trost und Erquickung meiner Seele. Das andere ist ein Werk, das Gott thut, der mich durch das Wort, dem Menschen in Mund gelegt, losspricht von meinen Sünden, welches auch das Bornehmste und Edelste ist, so sie lieblich und tröstlich macht. Nun hat man bisher allein auf unser Werk getrieben,

<sup>1)</sup> Apologie im Artikel „Von der Beichte und Genugthuung“.

und nicht weiter gedacht, denn daß wir ja rein gebeichtet hätten, und das nöthigste andere Stück nicht geachtet noch gepredigt, gerade als wäre es allein ein gut Werk, damit man Gott bezahlen sollte, und wo die Beichte nicht vollkommen und auf's allergenaueste gethan wäre, sollte die Absolution nicht gelten noch die Sünde vergeben sein.“ Und in der Warnungsschrift an die zu Frankfurt am Main: „Darum Die, so unseres Raths begehren in diesem Stück, sollen uns also vernehmen, daß in der Beichte zwei Stücke sind: erstlich die Sünde erzählen —. Das andere Stück in der Beichte ist die Absolution, die der Priester spricht an Gottes Statt“. Daher kommt es denn auch, daß unsere Bekenntnißschriften immer festhalten, das vornehmste Stück in der Beichte sei die Absolution, und die Beichte selbst sei vorzugsweise um der Absolution willen nöthig: — „wird durch die Prediger dieses Theils gelehrt, daß die Beichte von wegen der Absolution, welche das Hauptstück und das Vornehmste darinnen ist, — zu erhalten sei<sup>1)</sup>“. Kurz, die alte Kirche hatte ein Pönitenzwesen gehabt, die mittelalterliche Kirche hatte ein Beichtwesen gehabt, die lutherische Kirche aber hat eine „Beichte und Absolution.“

Diese Lehre von der Beichte und Absolution hatte nun aber noch mehrfache Consequenzen, die wir auseinander legen müssen, ehe wir darstellen können, wie nun die lutherischen Kirchenordnungen diese kirchliche Handlung practisch einrichten.

Der erste Punkt, der hier in Betracht kommt, ist die Frage: ob die Beichte und Absolution ein Sacrament sei? Nun konnte freilich nach lutherischen Begriffen die Beichte niemals ein Sacrament sein, denn sie ist des Menschen Thun. Aber anders ist es mit der Absolution. Die Absolution ist, wie wir eben gesehen haben, der lutherischen Kirche in der Beicht-handlung das vornehmste Stück, das Handeln Gottes, dem das menschliche Handeln in der Beichte nur anhängig

---

<sup>1)</sup> Augsb. Conf. Art. 25. Apol. Art. „Von der Beichte und Genugthuung“.

ist. In die Absolution legt sich ferner der ganze Inhalt des Christenthums, der göttlichen Gnadenaustheilung hinein: sie ist in der That, wie die Taufe und das Abendmahl, ein *externus ritus et signum totius evangelii*<sup>1)</sup>, denn „das sind die zwei Hauptwerke Gottes in dem Menschen: Erschrecken, und die Erschrockenen rechtfertigen und beleben. In diese zwei Werke theilt sich die ganze heilige Schrift. Der eine Theil ist das Gesetz, welches die Sünden vorhält, straft und verdammt; der andere Theil ist das Evangelium d. i. die Verheißung der in Christo verliehenen Gnade<sup>2)</sup>“; und beide Werke thut Gott in der Absolution. Ferner haben wir gesehen, wie in der Absolution die Predigt des Wortes zur Handlung formirt ist: es tritt in ihr der sacramentale Charakter des Wortes heraus; Gott handelt da wirklich mit dem Menschen und verleiht ihm Leben und Seligkeit. Sie ist, wenn auch nicht in der Form der Privatabsolution so doch als gemeine Absolution, als Schlüsselgewalt, vom Herrn selbst gestiftet: „Weil die Absolutio oder Kraft der Schlüssel auch eine Hülfe und Trost ist wider die Sünde und das böse Gewissen, im Evangelio durch Christum gestiftet, so u. s. w.<sup>3)</sup>“; und selbst die Privatabsolution wird nach dem Beispiel Christi geübt. Sie hat auch die Gnadenverheißung, denn die dem Worte gegebene Verheißung gilt für sie. Sie ist daher auch wahrhaft göttlichen Rechts: „von der Absolution, die wahrhaft göttlichen Rechts ist, reden sie (die Papisten) ganz kalt<sup>4)</sup>“. Aus allen diesen Erwägungen wollten die Reformatoren bei Abfassung der Apologie Nichts dagegen haben, wenn man die Absolution das Sacrament der Buße nennen wolle. Im Artikel „Von der Buße“ heißt es: „Auch kann die Absolution eigentlich das Sacrament der Buße genannt werden“; und im Artikel „Von der Zahl und dem Gebrauch der

<sup>1)</sup> Melancthon in den *Locis v. J.* 1543. *Loc. de num. Sacramentorum.*

<sup>2)</sup> Apol. Art. „Von der Buße“.

<sup>3)</sup> Schmalk. Art. III, 8.

<sup>4)</sup> Apol. Art. „Von der Buße“.

Sacramente“ heißt es: „Rechte Sacramente sind also die Taufe, das heilige Abendmahl, die Absolution, welche das Sacrament der Buße ist“. Man muß da genau auf die Worte merken: die Reformatoren sagen nicht, sie hätten Nichts dawider, daß die „Beichte und Absolution“ ein Sacrament genannt werde, denn dann hätten sie auch des Menschen Thun in der Beichte zum Sacrament gemacht; sondern sie sagen, die Absolution könne auch das Sacrament der Buße genannt werden, das heißt, das Sacramentale in der Beicht-handlung liege in der Absolution. In diesem Sinne wiederholen die Reformatoren in ihren Privatschriften auch später noch, daß man drei Sacramente, Taufe, Abendmahl und Absolution, zählen könne, Luther noch im J. 1545 in seinen Antithesen wider die Löwener Theologen, und Melanthon noch im J. 1543 in der eben citirten Stelle seiner Loci. Gleichwohl hat die lutherische Kirche diese Lehrbestimmung nicht aufgenommen. Zunächst aus einem ganz in der Sache liegenden Grunde: Zwar kommt die Absolution hinsichtlich der Wirkungsfräftigkeit den Sacramenten gleich. Aber es fehlt ihr das das Sacrament mit ausmachende *externum et visibile elementum*, denn die dabei gewöhnliche Handauflegung ist nicht vom Herrn angeordnet sondern von der Kirche angenommen, und folglich zur Wirkungsfräftigkeit der Absolution gar nicht nothwendig, was bei dem Element eines Sacraments doch der Fall sein müßte. Vielmehr gehört die Absolution ihrer Natur nach der Predigt des göttlichen Wortes an als eine *Species* desselben, und nur ihre nicht von dem Herrn sondern von der Kirche herrührende, obgleich übrigens vollberechtigte Formirung als Privatabsolution giebt ihr auch äußerlich eine Aehnlichkeit mit den Sacramenten. Demnach liegt die Sache so, daß Dasjenige, was sie als Gnadenmittel den Sacramenten an die Seite setzt, sie dem Worte und seiner Predigt zuweist, und daß dagegen Dasjenige, was sie den Sacramenten ähnlich macht, auf Rechnung der kirchlichen Formirung kommt. Man würde daher, wenn man die Absolution zu den Sacramenten rechnete, den Unterschied zwischen Wort und Sacrament



unklar machen<sup>1)</sup>. Hiezu kam aber noch ein zweiter, polemischer Grund. Bei den Römischen Theologen stellte sich der Satz, daß die Buße ein Sacrament sei, dahin: erst ließen sie den Menschen hingehen, und eigne Werke thun, nemlich bereuen, beichten und genugthun; und diese eignen Leistungen des Menschen nannten sie das *elementum* des Sacraments der Buße. Zu diesem, in den eigenen Leistungen des Menschen bestehenden *elementum* kam dann das Wort der priesterlichen Absolution hinzu, und machte aus jenem *elementum* (nach dem Spruch: *verbum accedit ad elementum, et fit sacramentum*,) ein Sacrament d. h. es machte das Wort der priesterlichen Absolution aus den eigenen Bußleistungen des Menschen ein Vehikel der Gnade. Natürlich war diese ganze Darstellung darauf berechnet, der Lehre, daß der Mensch durch seine eigenen Bußleistungen unter priesterlicher Leitung sich die Gnade verdiene, einen theologischen Grund zu geben. Und um diesem Grundirrtum nicht dadurch die Thür aufzu-thun, daß man die Absolution ein Sacrament nannte, obgleich für sie kein *elementum* nachzuweisen war, ließ die lutherische Kirche jene Concession der Apologie fallen<sup>2)</sup>, ohne jedoch Demjenigen untreu zu werden, was bei dieser Concession gemeint war.

Die zweite Consequenz dieser ganzen Lehre von der Absolution bestand darin, daß durch dieselbe das alte Räthsel von dem Verhältnisse der priesterlichen Absolution zu der göttlichen Sündenvergebung gelöst war. Diese Frage konnte auf lutherischem Standpunkte eben gar nicht aufgeworfen werden. In der früheren Kirche, wo man den absolvirenden Priester selbst Etwas bedeuten und entweder als Intercessor oder als Stellvertreter Gottes selbst handeln ließ, stellten sich natürlich und nothwendig die Fragen: ob und wie weit der Mensch, der Priester, oder die Kirche überhaupt Sünden vergeben

<sup>1)</sup> Vgl. hiezu Chemnit. LL. theol. II, 280, 281. Gerhard LL. theoll. VI, 214. ff. Calenberger KD. J. 3. 6.

<sup>2)</sup> Vgl. Chemnit. l. c. p. 514. 515.

könne? und wie sich diese menschliche Vergebung zu der göttlichen verhalte? ob erst der Priester vergebe und dann dies priesterliche Urtheil oben von Gott ratificirt werde? oder ob erst Gott im Himmel vergebe und dann dies göttliche Urtheil von dem Priester publicirt werde? ja, ob überhaupt die priesterliche Absolution vor Gott, und nicht vielmehr bloß vor der Kirche gelte? Und auf alle diese Fragen, die sich nothwendig aufdrängten, so lange man zwei Sünden vergebende Subjecte, Gott und den Priester, unterschied, war eben darum eine befriedigende Antwort nimmer zu finden. Nach lutherischer Anschauung dagegen gab es nicht zwei verschiedene absolvirende Subjecte: der Diener des Wortes that dabei nur instrumentalen Dienst, die absolvirende Kraft und Macht lag in dem Worte der Absolution, welches aber Gottes eignes Wort, ja in welchem der Herr selbst gegenwärtig ist; hier war mithin gar kein Unterschied zwischen priesterlicher und göttlicher Sündenvergebung zu machen, sondern der in seinem Worte selber gegenwärtige Herr vergab selber, indem der Diener das Wort handelte, die Sünden, es wurde auch diese Wirkung weder nachträglich im Himmel ratificirt noch vorher <sup>o</sup> daselbst decretirt, sondern diese Wirkung erfolgte zur Stelle durch den im Wort gegenwärtigen und wirksamen Herrn. Indem das Wort der Gnaden gehandelt wird, und der Hörer solchem Wort glaubt oder nicht glaubt, vollzieht sich ipso facto an ihm das Gelöst oder Gebunden werden. Sehr plastisch und treffend stellt Luther diese Consequenz in seiner Schrift „Von den Schlüsseln“ dar: „Jesus spricht nicht: Was ich im Himmel binde und löse, das sollt ihr auf Erden auch binden und lösen. — Wann wollten wir erfahren, was Gott im Himmel binde oder lösete? Nimmermehr, und wären die Schlüssel vergebens und kein nütze. Spricht auch nicht: Ihr sollt wissen, was ich im Himmel binde und löse; wer wollt's oder könnt's wissen? Sondern so spricht er: bindet ihr und löset auf Erden, so will ich mit binden und lösen im Himmel; thut ihr der Schlüssel Werk, so will ich's auch thun; ja, wenn ihr's thut, so soll's gethan sein, und ist nicht noth, daß

ich's auch nachthue. Was ihr bindet und löset, spreche ich, das will ich weder binden noch lösen, sondern es soll gebunden und los sein ohne mein Binden und Lösen; es soll einerlei Werk sein, mein und eures, nicht zweierlei; einerlei Schlüssel, meine und eure, nicht zweierlei; thut euer Werk, so ist meines schon geschehen; bindet und löset ihr, so habe ich schon gebunden und gelöst."

Endlich löste sich von hier aus auch die Frage: Wem steht es zu, zu absolviren? ist die Ertheilung der Absolution eine wesentliche Function des Predigtamtes? oder kann Jeder, sive tutor sive sartor, kann beliebig Einer den Anderen absolviren? Die Beantwortung dieser Frage schließt dann, weil die Beichte wesentlich als Nachsuchung der Absolution gefaßt wird, zugleich über die andere Frage ab: wie weit Beichte vor dem Pastor nöthig sei?

Um zu verstehen, wie sich die Antwort auf diese Fragen schließlich in der lutherischen Kirche stellte, muß man sich des Unterschiedes erinnern, den sie laut Obigem zwischen gemeiner Absolution und Privatabsolution machte, denn die Antwort auf jene Fragen stellt sich ganz verschieden, je nachdem man sie auf die eine oder auf die andere bezieht. Die gemeine Absolution ist nichts Anderes als die Selbstfolge der gemeinen Predigt des Evangeliums: wo immer das Wort des Heils gesprochen und gehört wird, da erfolgt sie, und erwirkt auch Vergebung der Sünden an dem Hörer, der dem Wort traut und glaubt. Hinsichtlich dieser gemeinen Absolution nun beantworten sich alle jene Fragen sehr einfach. Auf der einen Seite versteht es sich von selbst, daß sie zur Seligkeit nothwendig ist, da Vergebung der Sünden nicht anders als aus der Predigt des göttlichen Wortes erlangt werden mag. Ebenso gewiß ist sie göttlichen Rechts, denn unzweifelhaft ist es Gottes Wille, daß sein Heilswort den Menschen gesagt werden soll. Auch soll ohne Frage der Mensch diese Absolution suchen, denn das heißt ja nicht mehr, als daß der Mensch schuldig ist, Gottes Wort zu hören. Auf der anderen Seite aber erhellet auch, daß die weiteren Fragen, wem diese

Absolution zu ertheilen zustehe u. s. w., hinsichtlich dieser allgemeinen Absolution gar keinen Sinn haben, da hier von einer eigentlichen Ertheilung derselben überall nicht die Rede ist. Gottes Wort wird gesprochen, und selbstfolgend fällt dem Hörer, wenn er recht hört, Vergebung der Sünden zu. Nun kann ohne Zweifel der Vater seinem Kinde, der Freund seinem Freunde, ja der Fremde in Zufälligkeit dem Fremden Gottes Wort sagen; und so gewiß Wort Gottes Wort Gottes bleibt und nicht erst im Munde des Pastors Gottes Wort wird, so gewiß muß es auch im Munde des Vaters, des Freundes u. s. w. die ihm inhärirende Schlüsselgewalt üben, und, jenachdem das Kind, der Freund u. s. w. recht oder unrecht hören, an ihnen Heil oder Gericht wirken. Es kann mithin weder die gemeine Absolution an das Predigtamt gebunden werden, wenn man nicht allen Christen geradezu verbieten will von christlichen Dingen zu reden, noch kann behauptet werden, daß solche gemeine Absolution unkräftig wäre, wenn man nicht zu dem Sage kommen will, daß Gottes Wort überhaupt nur im Munde des Amtes Kraft habe. Im Gegentheil, wenn man wird sagen müssen, es sei zu wünschen und zu fordern, daß die gemeine Predigt des Evangelium unter den Christen hin und wieder gehe, das heißt, daß Gottes Wort reichlich unter ihnen wohne, so wird man auch sagen müssen, daß die gemeine Absolution unter den Christen hin und wieder gehen solle und müsse. In diesem Sinne sagt denn Luther in seinen „Predigten über etliche Capitel des Evangelisten Matthäus“: „Nun wird Christus die Schlüssel theilen in jegliches Haus, und spricht: Weiter sage ich euch: wo Zween unter euch Eins werden auf Erden, warum es ist, daß sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren vom Himmel. Denn wo Zwei oder Drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. Allhier streckt der Herr Christus diesen Trost weiter aus, jedoch also, daß er nicht gehe aus der Gemeinschaft der Christen. Denn droben hat er gesagt, daß man in der Kirche die Sünde soll strafen und bannen und auch predigen Vergebung der Sünden, auf daß man wisse, was



Sünde sei. Nun saget er, daß er's nicht allein in der Kirchen also haben wolle, sondern dies Recht und diese Freiheit sollen auch haben, wo ihrer Zween oder Drei in seinem Namen versammelt wären, daß sie unter einander Trost und Vergebung der Sünden verkündigen und zusprechen sollen; überschüttet also seine Christen noch viel reichlicher und steckt ihnen mit Vergebung der Sünden alle Winkel voll, auf daß sie nicht allein in der Gemeinde Vergebung der Sünden finden sollen, sondern auch daheim im Hause, auf dem Felde, im Garten, und wo nur Einer zum Anderen kommt, da solle er Trost und Rettung haben; und solle mir auch dazu dienen, daß wenn ich betrübt und traurig bin oder in Trübsal und Gebrechlichkeit stecke, daß mir Etwas mangelt, welche Stunde und Zeit es sein mag und man nicht öffentlich in der Kirche mag Predigt finden, und mein Bruder oder Nächster zu mir kommt, so soll ich's dem, der mein Nächster ist, klagen, und ihn um Trost bitten; was er mir dann für Trost giebt und zusagt, das soll bei Gott im Himmel auch Ja sein.“ Und eben so in den Schmalkaldischen Artikeln<sup>1)</sup>: „Wir wollen nun wieder zum Evangelium kommen, welches giebt nicht einerlei Weise Rath und Hülfe wider die Sünde; — Erstlich durch das mündliche Wort — — zum Vierten durch die Kraft der Schlüssel, und auch per mutuum colloquium et consolationem fratrum, nach Matth. 18, 20.“ Auch die Kirchenordnungen nehmen hierauf zuweilen Bezug. So z. B. die Braunschweigische KD. v. J. 1528<sup>2)</sup>: „Doch sollen auch solche die Ohrenbeichte zu Zeiten besonders in heimlichen Anfechtungen nicht verachten, sondern ihrem Prädicanten oder verständigen Christenbruder sagen, was sie allermeist drückt und ihnen fehlet, daß also der Teufel mit seiner Anfechtung und List verrathen werde und der Eine den Anderen mit Gottes Wort möge stärken, trösten, absolviren und bitten unter einander für sich, wie wir zu solchen Stücken reichliche Zusagen Christi haben Matth. 18.“

<sup>1)</sup> III, 4.

<sup>2)</sup> Bei Richter, I, 114.

Aber, wie wir gesehen haben, hielt die lutherische Kirche dafür, daß es bei der gemeinen Absolution nicht bewenden könne. Nicht allein ein unabweisliches subjectives Bedürfniß schien ihr den Menschen zu dem Verlangen zu treiben, daß ihm das Wort der Gnaden speciell für ihn und sein Gewissen zugetheilt werde, sondern auch in der Natur des Wortes Gottes und in dem Willen des Herrn, der mit seinem Beispiel darin vorangegangen, fand sie es begründet, daß dasselbe nicht bloß im Allgemeinen verkündigt, sondern auch an dem Einzelnen gehandhabt sein wolle. Von dieser Privatabsolution nun war allerdings so Viel ohne Weiteres gewiß, daß dieselbe göttlichen Rechts sei, denn sie war Predigt des Wortes Gottes; nicht minder und zwar aus demselben Grunde, daß sie kräftig sei; und endlich auch, daß sie nachgesucht werden müsse, denn es gilt daß Jeder seiner speciellen Begnadigung gewiß werde. Aber anders stand es nun schon mit der Frage: ob und in wie weit die Privatabsolution nothwendig sei? Diese Frage konnte die lutherische Kirche unmöglich in dem Sinne bejahen, als ob Gnade und Vergebung der Sünden in gar keinem anderen Wege zu erlangen seien, als nur und ausschließlich im Wege der Privatabsolution. Denn abgesehen davon, daß auch Taufe und Abendmahl Gnade und Vergebung der Sünden ertheilen, mußte und muß immer die Möglichkeit zugegeben werden, daß ein Mensch sich auch aus der gemeinen Predigt des Evangeliums das Heil entnehmen könne. Wohl aber konnte sie mit Recht sagen, die Privatabsolution sei von der objectiven Seite her postulirt, denn die Natur des Wortes der Gnaden verlange es, an dem Einzelnen zur That zu werden und sich zu concentriren bis zu der Apostrophe „Deine Sünden sind Dir vergeben.“ Und nicht minder konnte sie, was die subjective Seite betrifft, so argumentiren: Was den Menschen treibt, die Privatabsolution zu suchen, ist durchaus nicht bloß in rein individuellen Bedürfnissen oder in momentanen Seelenstimmungen zu suchen, sondern vollständig in der allen Menschen ohne Unterschied gemeinsamen Heilsbedürftigkeit begründet; und wer der Privat-

absolution theilhaftig werden kann, und sie dennoch nicht nachsucht oder begehrt, vielleicht gar verachtet und als unnütz verwirft, der zeigt damit, daß es ihm an rechter Reue und an rechtem Glauben fehlen müsse; daher, wenn man auch nicht sagen kann, daß der Mangel der Privatabsolution an sich vom Heil ausschließe, so kann man doch bestimmt sagen, daß Verachtung und schon unnöthige Versäumung der Privatabsolution das Seelenheil Dessen, der sich derselben schuldig macht, um des sich darin offenbarenden Mangels an Reue und Glauben willen, als bedroht erscheinen lasse: „Weder was Vergebung der Sünden, noch was die Gewalt der Schlüssel ist, verstehen Die, welche die Privatabsolution verachten,“ sagt mit Recht die Apologie <sup>1)</sup>. So konnte denn die lutherische Kirche allerdings auf der einen Seite die absolute Nothwendigkeit der Privatabsolution, d. h. den Satz, daß ohne förmliche Privatabsolution Seligkeit nicht erlangt werden möge, läugnen, und doch auf der anderen Seite festhalten, daß sie eine Gottesordnung sei, die man nicht ohne Noth bei Seite setzen dürfe, und deren unnöthige Versäumung allerdings die Seligkeit gefährde: „Sonderlich sollen sie (die Pastoren) die Leute mit höchstem Fleiß dahin bewegen und reizen, daß sie sich vorher, ehe denn sie zum Sacrament gehen, lassen absolviren oder entbinden von ihren Sünden, denn Christus, unser lieber Herr, hat ja solches Amt und Befehl nicht ohne Ursache eingesetzt und verordnet, da er sprach: Nehmet hin den heiligen Geist, welchen ihr die Sünden vergebet, Denen sind sie vergeben. Er hat gewißlich gewußt, daß wir solchen Trosts wohl bedürfen, wenn wir's gleich selbst nicht dafür halten. Darum soll man solchen gnadenreichen Trost nicht verachten, denn wie könnten wir doch schändlicher und unchristlicher handeln, als wenn wir solche Gottesordnung in der Christenheit auslöschen und gar aus dem Brauche kommen ließen<sup>2)</sup>.“ Dem zu Folge fordern denn auch, nach dem

<sup>1)</sup> Im Artikel „Von der Beichte und Genugthuung“.

<sup>2)</sup> Die Brandenburg-Nürnberg. R. v. J. 1533. bei Richter I, 203.

Vorgänge der Augsburgerischen Confession und deren Apologie, alle nach dem J. 1530 emanirten R.D. von ungetrübt lutherischem Typus, daß alle Gemeindeglieder vor der Communion die Privatabsolution nachsuchen, und anders nicht zum Sacrament zugelassen werden sollen. Sie hätten Solches nicht thun, hätten nicht zwischen die Gemeindeglieder und den Tisch des Herrn die Privatabsolution kirchenordnungsmäßig hinein stellen können, wenn sie nicht dieselbe in dem entwickelten Sinne für nothwendig gehalten hätten.

Aber auch die andere Frage: Wer sie zu ertheilen habe? lag hinsichtlich der Privatabsolution ganz anders als hinsichtlich der gemeinen Absolution. Rücksichtlich der gemeinen Absolution hat diese Frage gar keine Statt; denn die gemeine Absolution ist nur die von dem Empfänger vielleicht gar nicht bewußt gesuchte Selbstfolge der gemeinen Predigt, die oft eben so wenig von Dem, der sie thut, mit Absicht und bewußt gewollt und ausgeführt wird. Es macht sich, daß der Eine aus der Fülle seines Glaubens heraus die großen Thaten Gottes redet, und daß der Andere es in seiner Bedürftigkeit hört, und ungewollt von beiden Seiten fällt aus dem unabsichtlichen Zeugniß des Einen von Christo dem unbewußten Bedürfniß des Anderen die Absolution zu. Ganz anders liegt es bei der Privatabsolution. Sie will von Dem, der sie nöthig hat, nachgesucht sein: wo hat er sie zu suchen? Sie fällt nicht wie die gemeine Absolution unabsichtlich zu, sondern bei ihr handelt es sich um Ertheilung, um Zutheilung des Wortes der Gnaden: wer hat das Wort zu theilen? Sie läßt sich nicht wie die gemeine Predigt des Wortes auf den Begriff des allen Christen obliegenden Zeugens von Christo zurückführen, sondern sie ist Handlung des Wortes Gottes, Verwaltung der Schlüsselgewalt: wer hat Gottes Wort zu handeln, und die Schlüsselgewalt zu verwalten? Es kommt eben darum bei ihr, wenn irgendwo, auf pädagogische Einsicht, auf seelsorgerliche Weisheit, auf Verantwortlichkeit des Verwaltenden an; sie ist ein wesentliches Stück des eigentlichen Weidens mit dem Worte: wer hat mit dem Wort zu



werden? Aus allen diesen Gründen erhebt sich bei der Privatabsolution sehr bestimmt die Frage: wer hat sie zu ertheilen?

Luther für seine Person ist namentlich in seinen früheren Jahren, wo er sich polemisch gegen die römische Kirche und gegen deren falsche Begriffe vom Amt und von der Geistlichkeit der Amtsträger bewegt, sehr geneigt gewesen, die Ertheilung der Privatabsolution allen Christen zuzusprechen. So sagt er in der im J. 1521 geschriebenen Schrift „Von der Beichte“: „Wo du nicht möchtest einem Pfaffen oder Mönch beichten, so nimm für dich einen anderen Mann, er sei Laie oder Priester, zu dem du dich Gutes versiehst, und thue nicht anders, denn als wolltest du treuen Rath und Trost deiner Seele holen und warten, was Gott dir durch ihn sagen wolle. Und wie dir der sagt in Gottes Namen, so folge und laß dir's eine Absolution sein, und bleib darauf, suche keine andere Absolution“. In der Begründung dieses Satzes bleibt er sich nicht immer gleich. Zuweilen führt er ihn darauf zurück, daß die Schlüsselgewalt der ganzen Gemeinde gegeben sei, indem er dabei den Begriff der ganzen Gemeinde völlig atomistisch als die Summe aller einzelnen Glieder der Gemeinde faßt. So in dem bekannten, im J. 1523 geschriebenen „Schreiben an den Rath und die Gemeinde der Stadt Prag, wie man Kirchendiener erwählen und einsetzen solle“, bei welchem man indessen immer bedenken muß, daß er dabei den Nothfall vor Augen hat, daß eine Gemeinde keinen Pastor hat und auch keinen legitimen Proceß der Berufung. Da heißt es: „Die Schlüssel sind der ganzen Gemeinde aller Christen und eines Jeden, der ein Glied ist derselbigen Gemeinde, und dasselbige nicht allein nach der Gewalt, sondern auch nach dem Brauch und nach allerlei Weise, die da sein mag“. Anderswo begründet er ihn in ganz spiritualistischer Weise. So in der Kirchenpostille, im anderen Sermon am ersten Sonntage nach Ostern: „Nehmet hin den heiligen Geist u. s. w. Allen Christen wird hier gegeben diese Gewalt, wiewohl ihnen Etliche dieselbige allein zugeeignet haben als der Papsi, die Bischöfe, Pfaffen und Mönche, die sagen öffentlich und unverschämt,

diese Gewalt sei ihnen allein gegeben, und nicht auch den Laien. Aber Christus sagt hier weder von Pfaffen noch von Mönchen, sondern spricht: Empfanget den heiligen Geist; wer den heiligen Geist hat, dem ist Gewalt gegeben, das ist, dem der ein Christ ist. Wer ist aber ein Christ? Der da glaubt. Wer da glaubt, der hat den heiligen Geist. Darum ein jeglicher Christ hat die Gewalt, die der Pabst, Bischöfe, Pfaffen und Mönche haben in diesem Falle, die Sünden zu behalten oder zu erlassen“. Das ist denn den römischen Begriffen von ausschließlicher Geistlichkeit des Klerus gegenüber schon richtig; aber es ist nicht zu läugnen, daß es völlig spiritualistisch ist. Denn es ist hier die Kräftigkeit der Absolution vollständig an die Gläubigkeit des sie Ertheilenden gebunden, als eine Erweisung dieser gedacht. Sollte der Satz richtig sein, so müßte er sich auch umkehren, und müßte sich sagen lassen: Also, wer nicht glaubt und folglich nicht den heiligen Geist hat, kann nicht absolviren, hat die Gewalt der Schlüssel nicht. Dann aber ist die Objectivität des Wortes, die Objectivität der Absolution dahin; die Absolution ist dann nur wirksam, wenn und weil der sie Ertheilende für seine Person ein gläubiger Mann ist; und ich bin mit der Frage: ob ich absolvirt bin? zunächst an die andere Frage gewiesen: ob der, der mich absolvirt hat, auch selber im Glauben steht? Daher begründet denn Luther auch selbst an anderen Stellen seinen Satz von der Berechtigung Aller zur Ertheilung der Absolution anders, und zwar auf die Objectivität des göttlichen Wortes. So sagt er in dem im J. 1524 geschriebenen „Sermon von der Beichte und dem Sacramente“: „Hier ist gleich so viel, er sei ein Priester und im Amt zu predigen, oder sonst ein Christ; das Wort, das er redet, ist nicht sein, sondern Gottes Wort, und Gott hält auch so fest darüber, als ob er es selbst redete“. Und das ist denn freilich absolut richtig: Gottes Wort muß Gottes Wort bleiben, und wenn Einer, der das Amt nicht hat, sich aus Gründen dennoch entschließt, das Wort Gottes an einem Anderen in Weise der Absolution zu handeln, so wird ohne Zweifel Gottes Wort seine nicht von dem Handeln-

den abhängige Wirkung thun. Aber die Frage ist gar nicht die: ob nicht das Wort, auch außeramtlich gehandelt, seine Wirkung thun könne? sondern die Frage ist die: ob Jeder in der Gemeinde das Recht habe, Gottes Wort in Weise der Privatabsolution zu handeln? Diese Frage steht durchaus der andern gleich: ob Jeder in der Gemeinde das Recht habe, zuzugreifen mit Taufen und Abendmahlreichen? Und die Antwort, welche jene Aeußerungen Luther's auf diese Frage geben, tragen durchaus nicht weiter als bis zu dem Sage: daß im Nothfalle allerdings, wenn kein verordneter Diener des Wortes zu haben sei, Jeder in der Gemeinde dem andern der Absolution Bedürftigen dieselbe sprechen könne. Was jene Aeußerungen Luther's über diesen richtigen Satz hinaus enthalten, das kommt auf Rechnung der sich ihnen heimischenden atomistischen und spiritualistischen Anschauungen, die eben nicht correct sind. Ueberdem kommt man ja auf diesem Wege sichtlich nimmer über das sich unter einander brüderlich mit dem Worte Gottes trösten und berathen, kurz nicht über die gemeine Absolution und brüderliche Beichte hinaus, und nicht an das der Privatabsolution wesentliche Handeln, Zuthellen und Theilen des Wortes hinan.

Daher führt denn auch Luther selbst, namentlich in seinen späteren Jahren, daneben noch eine andere Lehre über die Berechtigung zur Privatabsolution. Schon oben sahen wir, daß er die gemeine Absolution als die „außer der Kirchen“ zur Tröstung geschehende von der Privatabsolution als der „in der Kirchen“ geschehenden unterscheidet. Ferner beschränkt er die Berechtigung Derer, welche nicht das Predigtamt haben, zur Ertheilung der Absolution auf den Nothfall. In den seit 1540 und später erschienenen Ausgaben der Kirchenpostille ist der Sermon auf den ersten Sonntag nach Ostern, aus welchem wir oben die so stark von spiritualistischen Anschauungen durchzogene Stelle angeführt haben, gegen einen andern vertauscht. Und in diesem letzteren heißt es denn zwar auch: „Das (nemlich Joh. 20, 23.) ist nicht allein Denen gesagt, die da Prediger oder Kirchendiener sind, sondern auch

allen Christen; da mag ein Jeglicher den Anderen in Todesnöthen oder wo es sonst noth ist, trösten, und eine Absolution sprechen“; aber es heißt dann auch gleich noch bestimmter weiter: „Bist du nun traurig um deiner Sünde willen, — und hörst von deinem Seelsorger oder, so du ihn nicht haben kannst, von deinem nächsten Christenmenschen, daß er dich mit diesen Worten tröstet: Lieber Bruder — sei getrost, denn Christus, dein Herr und Heiland, — hat befohlen, Beides, durch das öffentliche Amt den berufenen Dienern und in der Noth einem Jeden insonderheit, daß einer den anderen von Seinetwegen trösten und in Seinem Namen von Sünden lossprechen soll — so u. s. w.“ Da bindet er also die Ertheilung der Privatabsolution, den Nothfall ausgenommen, an das Amt. Dabei faßt er zwar auch den Amtsbegriff Anfangs noch durchaus collegialistisch. So sagt er in jener in den Ausgaben der Kirchenpostille nach 1540 weggelassenen Osterpredigt, jenen spiritualistischen Anschauungen ganz entsprechend: „So höre ich wohl: ich mag Beichte hören, taufen, predigen, Sacrament reichen? Nein. St. Paulus sagt: Lasset es Alles ehrbarlich und ordentlich zugehen. Wenn Jedermann wollte Beichte hören, taufen, Sacrament reichen, wie wollte es sich schicken? Item, wenn Jedermann predigen wollte, wer wollte zuhören? Wenn wir Alle zugleich predigten, wie würde es ein Geplerr durch einander werden, wie jetzt unter den Fröschen. Darum so soll es also zugehen, daß die Gemeinde einen, der dazu tüchtig ist, erwähle, der die Sacramente reiche, predige, Beichte höre und taufe. Wir haben wohl Alle diese Gewalt, aber Niemand soll sich vermessen, dieselbe öffentlich zu üben, denn der dazu durch die Gemeinde erwählt ist. Heimlich aber mag ich sie wohl brauchen. Als wenn mein Nächster kommt und spricht: Lieber, ich bin beschwert in meinem Gewissen, sage mir eine Absolution, so mag ich das frei thun, aber heimlich, sage ich, muß es geschehen. Wenn ich mich wollte hinsetzen in die Kirche, ein Anderer auch, und wollten Alle Beichte hören, wie wollte es sich reimen. Deß nimm ein Crempel: wo unter dem Adel viel



Erben sind, da erwählen sie, mit Verwilligung der Anderen aller, einen, der das Regiment allein von wegen der anderen führe, denn so ein Jeglicher über Land und Leute wollte regieren, wie würde es zugehen? wie wohl sie doch Alle gleich diese Gewalt haben, die er hat, der da regieret. Also ist es auch hier mit dieser Gewalt, Sünde zu erlassen und Sünde zu behalten.“ Aber auch diese collegialistischen Anschauungen Luther's vom Amte und dessen Verhältniß zur Gemeinde machen mit der Zeit gar anderen Platz. So schreibt er im J. 1543 an eine städtische Gemeinde, die ihren Pastor entlassen wollte, obgleich die ordentlichen Visitatoren ihn nicht entsetzen wollten: „Ihr seid nicht Herren über die Pfarrherren und Predigtamt, habet sie nicht gestiftet, sondern allein Gottes Sohn, habt auch Nichts dazu gegeben, und viel weniger Recht daran weder der Teufel am Himmelreich, sollt sie nicht meistern noch lehren, nicht wehren zu strafen<sup>1)</sup>“. Diese späteren Aeußerungen Luther's nicht, wie jetzt so häufig geschieht, übersehend sondern gegen die früheren abwägend, kam Chemnitz zu dem Urtheil: *Licet enim claves traditae sunt ipsi ecclesiae, sicut veteres recte tradunt, nullo modo tamen sentimus, quemvis christianum promiscue sine legitima vocatione debere vel posse usurpare aut exercere ministerium verbi et sacramentorum. Sicut vero in casu necessitatis veteres dicunt quemvis christianum laicum posse sacramentum baptismi administrare; idem etiam de absolutione dixit Lutherus, in casu necessitatis, ubi non adest sacerdos, et nihil aliud dixit, quam quod ex veterum sententia de casu necessitatis dicunt Longobardus et Gratianus<sup>2)</sup>.*

Die lutherische Kirche nun geht nicht auf den früheren sondern auf den späteren Anschauungen Luther's weiter. Sie hält fest, daß die Schlüssel der ganzen Kirche gegeben sind: „Ueber das muß man ja bekennen, daß die Schlüssel nicht Einem Menschen allein sondern der ganzen Kirchen gehören

<sup>1)</sup> Werke, Walch. Ausg. X, 1900.

<sup>2)</sup> A. a. O. S. 547.

und gegeben sind u. s. w.<sup>1)</sup>“ So ist es ihr denn auch wesentlich die Kirche, durch welche Gott absolvirt: „Von der Buße wird gelehrt, daß Diejenigen, so nach der Taufe gesündigt haben, so sie zur Buße kommen, Vergebung der Sünden erlangen mögen, und ihnen die Absolution von der Kirche nicht soll geweigert werden<sup>2)</sup>“. Aber sie faßt dabei den Begriff der „ganzen“ Kirche nicht, wie Luther im Briefe an die Prager, atomistisch als die Summe der einzelnen Gemeindeglieder, sondern als Organismus<sup>3)</sup>. Womit denn zugleich gegeben war, daß sie alle collegialistischen und spiritualistischen Anschauungen vom Predigtamte je länger je mehr aufgeben, und daß sie die Ertheilung der Privatabsolution, den Nothfall ausgenommen, dem Predigtamte zuweisen mußte.

Nach allen Seiten hin ist die Privatabsolution die Spitze der Verwaltung der Schlüsselgewalt, so weit dieselbe in dem Gnadenmittel des Wortes liegt, denn sie ist Theilung, Zutheilung, Handlung des Wortes Gottes. Je mehr daher die Anschauung unserer Kirche vom Predigtamte sich dahin verfestigte, daß sie die ganze geordnete Verwaltung der Gnadenmittel und der denselben inhärenten Schlüsselgewalt, daß sie insbesondere auch alles eigentliche Handeln des Wortes Gottes, z. B. zum Segnen der Ehe, als wesentliche Function des dafür vom Herrn eingesetzten Predigtamts begriff, um so mehr mußte sie die Privatabsolution der Vermischung mit dem Gebiete der allgemeinen Absolution und des gegenseitigen brüderlichen Tröstens und Berathens aus Gottes Wort entziehen, und sie dem Predigtamt zuweisen. So Chemnitz<sup>4)</sup>: Hoc etiam apud nos extra dubitationem est, Deum in scriptura instituisse et ordinasse certa media, per quae lapsis post baptismum, si convertantur, beneficium mortis Christi vult applicare et obsignare ad reconciliationem et remissionem peccatorum. Damnantur itaque Enthusiastae et Epicurei, qui fingunt Deum

<sup>1)</sup> Schmalk. Artt. „Von der Gewalt und Oberkeit des Papstes“.

<sup>2)</sup> Ausgsh. Conf. Art. 12.

<sup>3)</sup> Vgl. Liturgische Abhandlungen, Bd. I. S. 351. ff.

<sup>4)</sup> A. a. D. S. 513. 306. 589. 516.

ἀμείσως, sine usu ministerii, sine fide et poenitentia, donare lapsis reconciliationem et remissionem peccatorum. Et illud ordinarium medium seu organon, per quod Deus in hac vita nobiscum agit, in iis, quae ad salutem nostram pertinent, nostri docent esse ministerium verbi et sacramentorum. Und von diesem ministerium sagt er: Lutherus nunquam sensit, quemvis christianum promiscue sine legitima vocatione vel posse vel debere sibi arrogare vel usurpare ministerium verbi et administrationem sacramentorum in ecclesia. Lutherus contra varias Anabaptistarum sectas ex verbo dei monstravit, neminem debere, etiamsi sit doctissimus, ministerium verbi et sacramentorum in ecclesia usurpare sine peculiari et legitima vocatione. — Lutherus ex verbo dei docuit, Christum claves, hoc est ministerium verbi et sacramentorum tradidisse et commendasse toti ecclesiae; non autem ita, ut quisque suo arbitratu et privata temeritate sine legitima vocatione ministerium illud arriperet et usurparet; sed quod, postquam desiit immediata vocatio, mittat deus ministros verbi et sacramentorum per vocationem et electionem ecclesiae, si fiat juxta verbi sui praescriptum; ita ut summa potestas verbi et sacramentorum sit penes deum, deinde ministerium sit penes ecclesiam, ut per quam deus mediate vocat, eligit, et mittit ministros; tertio deinde penes illos, qui a deo per ecclesiam legitime electi et vocati sunt, ut penes ministros, quibus mandata est usurpatio seu administratio ministerii verbi et sacramentorum. Zur legitimen Vocation aber gehört: In nostris vero ecclesiis ministri verbi et sacramentorum non tantummodo a populo et saeculari magistratu vocantur et instituuntur — sed accedit gravissimum iudicium, examen et comprobatio veri presbyterii. Et hanc esse legitimam vocationem, multis jam ostendimus. Daraus folgt denn schließlich: Novatianos igitur, qui extra ministerium evangelii docebant quaerendam et exspectandam esse reconciliationem et remissionem peccatorum, jure damnatos esse fatemur. Et ministris ecclesiae datam esse a Christo potestatem remittendi et retinendi peccata, si dextre intelligatur, nemo nostrum

negat. Nam Matth. 10, 1. seq. Marc. 3, 14. seq. et 6, 7. seq. Luc. 10, 1. seq. Christus eligens et emittens apostolos ad praedicandum, dat ipsis ἐξουσίαν καὶ δύναμιν, potestatem et virtutem. Et Paulus 2 Cor. 10, 8. et 13, 10. dicit, sibi a domino datam potestatem, non ad destructionem sed ad aedificationem. Illa vero potestas remittendi peccata non ita intelligenda est data sacerdotibus, quasi deus ex se abdicarit, et eam prorsus transtulerit in sacerdotes, ita ut in absolutione non deus ipse sed sacerdos remittat peccata.

Dieser Doctrin gemäß spricht denn die lutherische Kirche die Ertheilung der Privatabsolution dem Predigtamt zu, als dem ordinarium medium seu organon, per quod deus negotium salutis dispensat<sup>1)</sup>. Und darin geht die Augsburger Confession voran: wiederholt nennt sie im 28. Artikel die Schlüsselgewalt „die Gewalt der Schlüssel oder der Bischöfe“, wobei sie einer Seits das Bischofsamt mit dem Predigtamt identificirt, anderer Seits nach ihrem 14. Artikel das Predigtamt nur dem rite vocatus zuerkennt. Dem schließt sich die Apologie an, wenn sie im Artikel „Von der Beichte und Genugthuung“ sagt: „Denn Christus redet von dem geistigen Reich, und es ist Gottes Gebot, daß die Diener des Evangelii Diejenigen, welche sich befehren, lössprechen nach den Worten 2 Cor. 10, 8: Uns ist Gewalt gegeben u. s. w.“ Und darauf setzen denn die Kirchenordnungen ein. So z. B. die Braunschweigische KD. v. J. 1569<sup>2)</sup>: „Zum Sechsten soll diese Beichte darum gehalten werden, auf daß also in wahrer Buße durch rechten Glauben die Privatabsolution bei dem Herrn Christo im Wort gesucht, und von ihm durch das Mittel des Dieners empfangen werde“. Die Brandenburg-Nürnbergische KD. v. J. 1533<sup>3)</sup>: „Darum soll man das Volk unterrichten, daß sie solche Verzeihung, Entbindung oder Absolution bei ihren Kirchendienern

<sup>1)</sup> Chemnit. l. c. p. 585.

<sup>2)</sup> fol. k. 1.

<sup>3)</sup> Bei Richter I, 203.



suchen, denn Christus hat den Gewalt und Befehl selber gegeben, darum wird derselbe wahrlich Kraft haben.“ Auch nur unter der Voraussetzung, daß die Ertheilung der Privatabsolution dem Predigtamte zukomme, war es ja den R.D. möglich, daß sie, was sie ohne Ausnahme thun, die Zulassung zum Abendmahl von dem vorherigen Empfange der Privatabsolution abhängig machen. Man vergleiche, wie sich die Lüneburgische R.D. v. J. 1643 ausspricht<sup>1)</sup>: „Und soll auch demnach Keiner zum Sacrament des Altars gehen oder verstatet werden, er habe sich denn erst oder zuvor bei dem Seelsorger in und durch die Beicht angegeben, sich für einen armen Sünder erkannt, seinen Glauben bekant, sein Leben zu bessern ernstlich verheissen und zugesagt, und die heilige Absolution darauf begehrt und empfangen.“

Dabei bleibt denn freilich nicht allein die gemeine Absolution bei Bestande, sondern es wird auch ausdrücklich festgehalten, daß im Nothfalle, wenn kein verordneter Diener des Wortes zu haben ist, die Privatabsolution wie die Taufe auch bei einem Nichtpastor nachgesucht und kräftig und gültig empfangen werden könne: „Wie denn in der Noth auch ein schlechter Laie einen Anderen absolviren und sein Pfarrherr werden kann<sup>2)</sup>“. Ueber dieses „in der Noth“ ging aber unsere Kirche auch nicht hinaus. Als Johann Arndt<sup>3)</sup> die Meinung aufstellte, „daß jeder fromme Christ nicht bloß im Nothfalle sondern auch sonst aus christlicher Liebe die Absolution ertheilen könne“, fand er den entschiedensten Widerspruch.

Chemnitz macht in der oben angeführten Stelle darauf aufmerksam, daß die Lehre unserer Kirche, den Dienern des Wortes sei die Macht Sünden zu vergeben und zu behalten von Gott verliehen, richtig verstanden werden müsse, („si dextre intelligatur“), nemlich nicht so als ob sich Gott derselben zu Gunsten des Priesters begeben habe. Wir werden

<sup>1)</sup> S. 51.

<sup>2)</sup> Schmalk. Artt. „Von der Bischöfe Gewalt und Jurisdiction“.

<sup>3)</sup> In seinen Predigten über den Katechismus, Jena, 1620. Vgl. Augusti Denkw. IX, 204.

also noch näher sehen müssen, wie unsere Kirche die Stellung des Pastors in der Absolution faßt. Der Punkt, von welchem aus sie diese Stellung bestimmt, ist der: daß das die Absolution Wirkende in dem Worte Gottes liegt, woraus sich mit Nothwendigkeit ergibt, daß die Thätigkeit des Pastors bei Ertheilung der Absolution gerade wie bei Ertheilung der Taufe und bei Reichung des Abendmahls ein instrumentaler Dienst ist.

Mithin liegt es zuvörderst nicht so, daß erst der Amtscharakter des Pastors dem göttlichen Worte der Absolution die Kräftigkeit und Wirksamkeit mittheilte, sondern umgekehrt so, daß das göttliche Wort der Absolution sein Amt, seinen Dienst kräftig und wirksam macht: Paulus enim diserte distinguit inter potestatem et efficaciam reconciliationis, quae dei propria est, et inter ministerium, quod apostolis datum est; ita quod deus est, qui mundum sibi reconciliat 2 Cor. 5. 19. et peccata remittit Jes. 43, 25. non autem sine medio sed in ministerio et per ministerium verbi et sacramentorum. Ministri vero dicuntur solvere et remittere peccata, propter claves, hoc est, quia habent ministerium, per quod deus mundum sibi reconciliat et peccata remittit. — Omnium vero clarissime distinctionem hanc Paulus tradit 2 Cor. 5, 19: Deus est, qui reconciliat nos sibi per Christum, non imputans nobis peccata; apostolis vero dedit *διακονίαν*, ministerium reconciliationis. Quomodo vero hoc? Posuit, inquit, in nobis verbum reconciliationis; nos igitur pro Christo legatione fungimur, tanquam deo exhortante per nos, obsecramus pro Christo: reconciliamini deo. Ita haec distinctio deo servat et tribuit illam gloriam, quae ipsius propria est; ministerio etiam asserit eam, quam secundum verbum dei habet, dignitatem et auctoritatem. Sicut enim Christus est, qui per ministerium baptizat, corpus etiam et sanguinem suum exhibet; ita Christus est, qui per ministerium absolvit et peccata remittit. — Per Christum igitur et propter Christum apud deum quaerimus, et a deo accipimus remissionem peccatorum sed in ministerio et per ministerium<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Chemn. I. c. p. 516.

Noch viel weniger kommt aus demselben Grunde, wie wir bereits bemerkt haben, auf die persönliche Würdigkeit, Gläubigkeit des Pastors an: „Derhalben auch die Sacramenta und derselbigen Kraft nicht stehen auf des Dieners Würdigkeit oder Unwürdigkeit, sondern wenn sie nach Verordnung des Herrn Christi verhandelt werden, so ist er's selber, der durch den Diener laut seiner Worte absolvirt, tauft, und sein Abendmahl reichet 1).“

Und vollends liegt Nichts an der Intention des Pastors: *Nec sollicita debet esse conscientia de ministri intentione; sed si vox evangelii annunciatur, fides eam apprehendens statuatur, se coram deo absolutum, quidquid sit de sacerdotis animo 2).*

Ist aber das Predigtamt in der Absolution nur ein instrumentaler Dienst, so daß die eigentliche Wirkung von dem dreieinigen Gott durch sein Wort geschieht, so steht auch der Pastor in der Absolution nicht als ein Richter da, sondern Gott selbst ist der Richter und der Pastor ist höchstens der Vollstrecker. Bekanntlich stützte die römische Kirche die Enumeration der einzelnen Sünden auf den Satz, daß der Pastor als Richter da stehe und folglich über den Fall cognosciren müsse. Im Gegensatz gegen diese römische Doctrin betonten unsere Väter den Satz, daß der Pastor in der Absolution keine richterliche Function ausübe, welcher Satz sich mit Leichtigkeit aus dem anderen ergab, daß in der Absolution Gott selbst durch sein Wort wirke. Dem Pastor ist Nichts aufgetragen, als daß er das Wort der Absolution spreche. Allerdings hat nun Gott die Absolution an die Bedingungen der Reue und des Glaubens gebunden, und der Pastor hat daher ehe er die Absolution zuspricht, gewiß erst sich zu erkundigen, ob der die Absolution Nachsuchende seine Sünde erkenne und auf Christum vertraue, auch gewiß die Ertheilung der Absolution zu versagen, wenn der dieselbe Nachsuchende weder

1) Kalenb. RD. fol. 3. 3. b.

2) Chemn. l. c. p. 547.

seine Sünde noch seinen Glauben an Christum bekennen will, oder wenn dem Pastor durch Thatsächlichkeiten im Leben des die Absolution Nachsuchenden der Beweis vorliegt, daß es mit seiner Reue und seinem Glauben nicht rechter Art sein kann. Aber wenn der die Absolution Nachsuchende seine Reue und seinen Glauben versichert, und dem Pastor kein thatsächlicher Beweis des Gegentheils vorliegt, so hat der Pastor das Wort der Absolution zu sprechen, und Gott selbst cognoscirt, richtet und urtheilt dann durch sein Wort so, daß das Wort der Absolution an dem Empfänger, jenachdem seine Reue und sein Glaube aufrichtig waren oder nicht, zur Seligkeit oder zum Gericht werden muß<sup>1)</sup>.

Eben deshalb trifft auch den Pastor keine persönliche Verantwortung vor Gott, wenn der die Absolution Nachsuchende Buße und Glauben erheuchelt und so die Absolution sich zum Gericht erschleicht, was er ja ohne Frage kann. Der Pastor hat nur dem die Absolution Begehrenden zu verkündigen, welches die von Gott für die Erlangung derselben gestellten Bedingungen sind, und nach dem Vorhandensein dieser Bedingungen sich zu erkundigen. Aber Herzenskündiger ist er nicht, und den Seelenzustand zu erforschen hat und vermag er nicht, sondern das ist Gottes: *Ministri vero tantum legatione funguntur, et sunt dispensatores alieni beneficii; quibus non mandatum est, ut corda scrutentur, sed ut iis, qui significant, se poenitentiam agere et evangelio credere, annuncient remissionem peccatorum*<sup>2)</sup>.

Dieser Reihe von Bestimmungen darüber, was der Pastor in der Absolution nicht ist, steht aber natürlich eine andere Reihe von Bestimmungen darüber, was er ist, gegenüber. Ist er auch nur Diener am Wort, so ist er doch eben darum Verwalter, Haushalter über Gottes Geheimnisse, der als solcher mit den seinem Dienst vertrauten Mitteln und Schätzen

<sup>1)</sup> Apologie im Art. „Von der Beichte und Genugthuung“. Vgl. J. Gerhard LL. Theoll. VI, 296

<sup>2)</sup> Chemn. l. c. p. 545.



nicht nach seiner Willkühr handeln und schalten darf. Vielmehr hat gleich den anderen Gnadenmitteln auch das absolvirende Wort von Gott seine Ordnung, in welcher es gehandhabt werden soll, und der Diener am Wort ist an diese Ordnung gebunden: „Diese Gewalt aber der Schlüssel stehet nicht darin, daß ein Prediger Macht habe seines Gefallens, wie und wenn er will, zu absolviren — — sondern die Schlüssel sollen geführt und gebraucht werden nach dem Befehl und Verordnung des Herrn Christi“). Diese Verordnung des Herrn Christi aber besteht einfach darin, daß er die Wirkung der Absolution an die Bedingung der Reue und des Glaubens geknüpft und demzufolge für die Fälle, daß ein Unbußfertiger dem Wort der Absolution naht, dem Löseschlüssel den Bindschlüssel hinzugefügt hat. Hieraus nun folgt für den das Wort der Absolution Verwaltenden, daß er dasselbe nicht auf's Gerathewohl hinzuwerfen, nicht das Heiligthum den Hunden noch die Perlen den Säuen zu geben hat. Er hat sich nicht auf das Gewissensforschen, Herzenskündigen, Erfragen einzelner Vergehungen einzulassen; aber er hat vor allen Dingen seine Beichtkinder wegen des Weges zur Erlangung der Sündenvergebung objectiv zu belehren; er hat weiter durch Befragung des die Absolution Nachsuchenden unter Hinzunahme Dessen, was er von dem Leben und Wandel dieses seines Beichtkinds weiß, zu erkunden, ob in demselben die Bedingungen eines Empfanges der Absolution zum Segen gegeben seien, damit er möglichst seines Beichtkinds Seele vor Schaden und sich vor untreuer Wegwerfung des Gotteswortes behüte; und er hat endlich, wenn sich ihm auf unzweifelhafte Weise an dem Beichtkinde das Nichtvorhandensein der vom Herrn für einen gesegneten Empfang der Absolution gestellten Bedingungen herausstellt, den Bindschlüssel anzuwenden d. h. die Ertheilung der Absolution zu versagen. Beides zur Bewahrung und zur fruchtbaren Demüthigung solches Menschen, wie auch zur Sicherstellung des Gnaden-

) Kalenb. KD. fol. k. 3.

mittels vor Enthüllung. Si enim aliquem absolverem, de quo plane ignorarem, an ex verbo dei esset prius institutus de peccato, poenitentia, fide in Christum, gratia Dei, et remissione peccatorum, non recte administrarem potestatem remittendi peccata. Item si ignorarem, an quis poeniteret, vel crederet; vel si scirem, esse quem impenitentem vel incredulum, et tamen ipsi pronunciarem sententiam remissionis, non recte facerem. Tale igitur iudicium et talis cognitio requiritur, ut minister intelligat, cum, qui absolutionem petit, doctrinam intelligere, peccata agnoscere, poenitentiam agere, et in Christum credere<sup>1)</sup>. So begriff unsere Kirche die Stellung des Absolvirenden; und basirte eben hierauf, wie wir bald sehen werden, das Katechismuseramen vor der Beichte, die Privatbeichte vor dem Pastor, die eben hierdurch erst ihre rechte Bedeutung gewann, und in weiterer Folge dann auch die Excommunication und den Bann. Hieraus bildete sich auch das eigenthümliche Verhältniß zwischen Beichtvater und zwischen Beichtkind, das stets und allenthalben, wo unsere Kirche blühte und treue Diener hatte, von so reichem Segen begleitet gewesen ist, und das in der römischen Kirche, welche aus dem Beichtvater einen Richter und Gewissensforscher machte, niemals so innig und vertraulich, und in der reformirten Kirche, welche alle hier zum Grunde liegenden Begriffe verflüchtigte und darum auch diese Institute nicht hatte, niemals so ernst und tief werden konnte als in der lutherischen Kirche<sup>2)</sup>.

Schließlich erwähnen wir nur noch, daß unsere Kirche die römische Theorie von den Reservatfällen, wonach die Absolutionsgewalt des Bischofs weiter als die des Priesters und

<sup>1)</sup> Chemn. I. c. p. 545.

<sup>2)</sup> Die Reformirten wollen auch gar kein beichtväterliches Verhältniß. Auf dem im J. 1852 in Bremen gehaltenen Kirchentage (vgl. Protestantische Monatsblätter, Decemberheft 1852 S. 53 ff.) meinte der Prediger Mallet aus Bremen: „Einer auf Erden lasse sich „heiliger Vater“ nennen. Da müsse er immer denken: Vater, vergieb ihm, denn er weiß nicht, was er thut! Und wenn sich Einer Beichtvater nenne, so komme es ihm auch immer vor, als müsse ihm etwas vergeben

die des Pabstes weiter als die des Bischofs griff, nach der ganzen Consequenz ihrer Lehre verwerfen mußte. Sie läugnete nicht, daß es heilsam sein könnte, den Pastoren nicht zu gestatten, daß sie in schwierigen Fällen sofort und allein nach ihrem eigenen Urtheil absolvirten oder excommunicirten, und daß es von Nutzen sein möchte, die Pastoren anzuhalten, daß sie solche Fälle erst zur Kenntniß ihrer Oberen brächten, damit dieselben sorgfältiger geprüft würden. Vielmehr hat sie, wie wir später sehen werden, in ihren Einrichtungen hinsichtlich der Excommunication und des Bannes selbst diesen Grundsatz praktisch befolgt. Aber sie führte dies dann lediglich auf die practische Zweckmäßigkeit, nicht auf eine dogmatische Nothwendigkeit zurück, d. h. sie gab nicht zu, daß die Schlüsselgewalt eine in Weise der Grade und Stufen zwischen Presbyterat, Episcopat, und Papat vertheilte sei, daß der Presbyter nur von den geringeren, der Bischof zwar von den mittelschweren, aber von den schwersten nur der Pabst entbinden könne. Denn einer Seits verwarf sie diesen Unterschied zwischen Sünden und Sünden; anderer Seits lag ihr die einzige und für alle Sünden ausreichende Vergebungsgewalt im Worte Gottes, welches nur Eines ist und folglich auch nur Ein untheilbares Gnadenmittelamt constituirt. Wenn daher gegen den Pastor vorbehalten wird, daß er in vor kommenden schwierigeren Fällen nicht allein verfare, so kann dies nur den Sinn einer nützlichen kirchlichen Einrichtung zum Zweck der Verhütung einer unvorsichtigen Anwendung des Bindeschlüssels, aber es kann nicht den Sinn haben, daß der Pastor, der doch Gottes Wort hat, dennoch von gewissen Sünden nicht entbinden könnte, oder daß die kirchlichen

werden.“ Allerdings „kommt“ das dem Prediger Mallet nur so „vor“; Wahrheit ist in der Parallele nicht, und von Sachkenntniß zeugt sie auch nicht, sondern sie ist ein Ergebnis der alten reformirten Unart, die lutherische Privatbeichte und Lutherisches überhaupt katholisirend zu nennen. Aber um so weniger hätte solchen Kundgebungen gegenüber Stahl die Debatte mit der Bemerkung schließen sollen: „daß in dem reformirten Bekenntnisse kein Gegensatz zu der Privatbeichte bestehe“.

Oberen, die doch auch nicht mehr als Gottes Wort haben, eine größere Absolutionsgewalt besäßen. Auch dies folgte nothwendig aus dem Satze, daß die Kräftigkeit und Wirksamkeit der Absolution in dem Gnadenmittel des Wortes Gottes liege<sup>1)</sup>.

Das war die Lehre unserer Kirche von der Beichte und der Absolution. Wir haben nun zu sehen, wie auf Grund dieser Lehre unsere alten R.D. das Institut der „Beichte und Absolution“ practisch einrichteten. Wir werden darin die Bestätigung des Gesagten finden.

Die ganze Art, wie die lutherische Kirche die „Beichte und Absolution“ faßte, mußte sie zuvörderst darauf führen, dieselbe als eine selbständige kirchliche Handlung zu behandeln. Es war ihr ja die Absolution nicht bloß Predigt des Wortes Gottes, sondern Handlung desselben an dem Einzelnen; anderer Seits war sie ihr aber auch nicht ein Theil der Taufe oder des Abendmahls, sondern eine Function des göttlichen Wortes. Die lutherische Kirche konnte daher die „Beichte und Absolution“ weder in der Form der sogenannten „offenen Schuld“, noch als bloße Vorbereitung auf das Abendmahl behandeln. Weder in der einen noch in der anderen Form wäre Dasjenige, was sie in der Beichte und Absolution erkannt hatte, zu seinem Ausdruck und zu seinem Rechte gekommen.

„Offene Schuld“ hieß in der damaligen Kirchensprache diejenige Einrichtung der Beichte und Absolution, wonach im Gottesdienst der Geistliche erst eine allgemeine Beichtformel und gleich darauf eine Absolutions- und Retentionsformel verliest, in der Weise, wie es heutigen Tages in den evangelischen Kirchen Preußens und Sachsens und anderswo geschieht. Diese Einrichtung fand Anfangs auch in manchen lutherischen Kirchen Eingang. Selbst der Name „Offene Schuld“ kommt auch in früheren lutherischen R.D. vor. In den sächsischen Visitationsartikeln v. J. 1533<sup>2)</sup> heißt es: „Nach

<sup>1)</sup> Apologie im Art. „Von der Buße“, und „Von der Beichte und Genugthuung“. Vgl. Chemn. I. c. p. 550.

<sup>2)</sup> Bei Richter Kirchenordnungen, I. 229.



der Predigt mag man die offene Schuld auf der Kanzel kurz und rein sammt der Absolution — sprechen“. Außerdem kommt diese Einrichtung vor in der Landesordnung des Herzogthums Preußen v. J. 1525<sup>1)</sup>, und in der von Bugenhagen verfaßten Braunschweigischen RD. v. J. 1531. In letzterer, welche zuerst eine liturgische Form dafür giebt, lautet der betreffende Abschnitt folgender Maassen. Nach der Predigt „auf dem Predigtstuhl“ spricht der Pastor also: „Sprecht die Beicht mit mir, und bekennet Gott eure Sünde, daß er uns gnädig sei: Gott sei gnädig mir armen Sünder. Es fehlet mir an dem Glauben, daß ich Gott meinen Herrn nicht von ganzem Herzen liebe, mich nicht gänzlich auf ihn verlasse in Anfechtungen und aller Noth Leibes und der Seelen. Ich sollte Gott allein fürchten und in allen Dingen vor Augen haben, nun fürchte ich mich vor den Leuten, die mir um der Gerechtigkeit willen können Böses thun. Ich fürchte mein Gut, Ehr, Freundschaft und den Leib zu verlieren. Ich Sorge unchristlich für die Nahrung, und suche in allen Dingen das Meine und nicht was Gottes ist. Ich stelle auch nicht ganz meine Seligkeit in Jesum Christum seinen eingebornen Sohn für uns gegeben. Es fehlet mir auch an der Liebe, daß ich meinen Nächsten nicht liebe als mich selbst, sondern handele wider ihn mit bösen Argwohnen, mit Aferreden, mit Worten, mit Werken und kann nicht ein Wort von ihm wider mich leiden, ich geschweige denn mehr, und kann ihm nicht von Herzen vergeben, und bin doch Solches schuldig zu thun. Besonders aber habe ich ein beschwertes Gewissen in dieser Anfechtung N. in dieser Sünde N. (Ein Jeglicher klage Gott seine heimliche beschwerliche Sünde zur Besserung). Darum, allmächtiger Gott, lieber Vater, vergieb mir alle meine Sünde, und erleuchte mein Herz mit Deiner Wahrheit, daß ich Dich möge halten für meinen gnädigen Vater, und meinen Nächsten für meinen Bruder, ohne alles Aergerniß, nach Deinem Wort, durch unseren Herrn Jesum Christum (Sprecht) Amen. Jesus

<sup>1)</sup> Bei Richter I, 29.

Christus ist unsere Seligkeit ewiglich (Sprecht) Amen.“ Bemerkenswerth an dieser Form ist nächst der Weitläufigkeit der Fassung das Bemühen, in diese allgemeine Beichte die Beichte des Einzelnen hineinzuziehen, und daß es zu einer Absolution eigentlich nicht kommt. Uebrigens ist ein sehr bestimmter Unterschied zwischen der Stellung, welche die lutherische Kirche von vorn herein der Offenen Schuld giebt, und der derselben von der reformirten Kirche gegebenen zu notiren: Die reformirte Kirche setzt bei ihren Gottesdiensten die Gemeinde als die schon gesammelte und gläubige voraus, welche nun eben zusammen kommt um anzubeten und Gott zu dienen; daher läßt sie denn den Gottesdienst mit der Offenen Schuld anheben; die Gemeinde heiligt sich damit zur Anbetung. Dagegen setzt die lutherische Kirche die Bedeutung des Gottesdienstes darein, daß in demselben Gottes Wort und Sacrament gegeben werden, damit die Gemeinde gläubig und gläubiger werde; sie läßt daher erst Gottes Wort geben und predigen, und stellt dann an den Schluß der Predigt die Offene Schuld als die Application der Predigt.

So stand die Sache im J. 1533: einige wenige lutherische Kirchenordnungen hatten die Offene Schuld aufgenommen, die meisten kannten diese Einrichtung nicht. Im J. 1533 entstand nun aber wegen dieser Offenen Schuld in der lutherischen Kirche eine Streitigkeit. In der Stadt Nürnberg nemlich<sup>1)</sup> hatte bisher auch der „Gebrauch“ bestanden, „daß, so an Feiertagen die gemeine Predigt auf der Kanzel vollbracht worden, desgleichen über dem Altar vor der Communion des Leibs und Blutes Christi, der Prediger eine gemeine offene Beicht gesprochen, und nach Endung derselben dem versammelten Volk die Absolution verkündet hat“. Diesen Gebrauch der Offenen Schuld schafften Oslander und Brenz in der von ihnen verfaßten und im J. 1533 emanirten Ansbach-

<sup>1)</sup> Vgl. hiezu Hartmann und Jäger, Johann Brenz I, 414 ff. 460. ff. Steiß die Privatbeichte und Privatabsolution S. 8—14. 150—155. De Wette Luther's Briefe IV, 481. ff.

Nürnbergischen R.D. ab, und führten statt desselben die förmliche lutherische Privatbeichte ein. Sie hielten diese öffentliche Absolution für keine ernstliche Absolution, und darum dem Worte Gottes nicht gemäß: die Anmeldung, die bei der Beichte vor dem Abendmahl stattfinden müsse, falle hierbei hinweg; es sei keine wahre Absolution, denn niemals hätten sie in der Schrift gelesen, daß ein vermischter Haufe absolvirt werden könne, in welchem sich Ungläubige, Schwärmer, Unbußfertige, Ehebrecher, Hurer, Wucherer, Verräther, Säufer, Mörder befänden, in welchem auch Niemand die Absolution begehre, viel weniger den ernstlichen Vorsatz habe sein Leben zu bessern; die alte Kirche habe dergleichen nie gekannt; sodann könne man eine solche gemeine Absolution in zwiefacher Weise verstehen, nemlich entweder conditionaliter, d. h. wenn ihr Buße und Glauben habt, so absolvire ich euch, oder ohne alle Bedingung d. h. ich absolvire euch, ihr mögt nun Buße und Glauben haben oder nicht, aber das Erste sei keine Absolution mehr und das Zweite sei Lüge und Gotteslästerung; endlich hebe diese gemeine Absolution alle Kirchenzucht und namentlich die Excommunication auf, denn von der Predigt könne man ja die Excommunicirten doch nicht ausschließen, und wenn nun die Predigt mit der Absolution geschlossen würde, so würden ja dieselben sofort wieder absolvirt. Indessen „viele fromme, christliche Personen“ in Nürnberg waren mit dieser Abschaffung der Offenen Schuld nicht zufrieden; es war „ihnen nicht gelegen alle Sonntage oder Wochen zum Sacrament zu gehen, und die Privatabsolution zu empfangen, sie vertrösteten sich der gemeinen öffentlichen Entbindung von den Kanzeln und dem Altar, und ihr Gewissen war nun durch die Abschaffung in große Unruhe versetzt.“ Der Rath zu Nürnberg trat auf die Seite dieser Beschwerdeführer, und indem er sich darauf berief, daß doch auch in Sachsen (s. oben) die Offene Schuld geduldet werde, und daß bei der großen Volksmenge die Kraft der Pastoren nicht hinreiche, die Privatbeichte durchzuführen und vor der Communion Jeden insonderheit zu absolviren, forderte er von den Prädicanten die

Wiederherstellung der Offenen Schuld. Alle anderen Prädicanten erklärten sich dazu willig; Osiander aber weigerte sich, und verwies den Rath auf die Entscheidung des Brenz. Der Rath wendete sich auch wirklich an Brenz, und Brenz vertheidigte die Abschaffung der offenen Schuld in einem ausführlichen Briefe an den Rath. Er erklärt, daß nach seiner Ueberzeugung, die ihm durch jene Auslassungen der „vielen, frommen christlichen Personen“ nur noch bestärkt werde, die Offene Schuld einer Seits die Bedeutung der Predigt herabsetze, als ob die nicht schon selbst gemeine Absolution sei, und anderer Seits das Institut der Privatbeichte herabdrücke, indem dasselbe dann überflüssig erscheine, und so die Schlüsselgewalt verwirre, und die Gewissen theils einschläfere theils verstore: „Die Schlüssel des Himmelreichs“, sagt er, „daraus die Absolution herfließt, sind die Predigt des Evangeliums von Jesu Christo. Dieses wird gepredigt entweder dem gemeinen Haufen oder einer sonderlichen Person. Wird es dem gemeinen Haufen gepredigt, so bringt die Predigt ihrer Art und Natur halber mit sich auch die Verzeihung der Sünden u. s. w. Spricht man aber auf die Predigt des Evangelium noch die gemeine Absolution, so entsteht der falsche Wahn, als sei die vorhergehende Predigt nicht der rechte Schlüssel des Himmelreichs, sondern erst die gemeine Absolution müsse den Himmel aufschließen, und die Hölle beschließen, so daß es dahin geräth, daß die Predigt verachtet und allein das Werk der gemeinen Absolution ohne allen rechten Glauben gesucht werde. — Die Schlüssel des Himmelreichs begreifen aber auch die Vorbehaltung der Sünden in sich. Wollte man nun den Predigern aufdringen, nach der Predigt eine gemeine Absolution zu sprechen, und man weiß, daß Rips Raps, nemlich rechte Christen, böse und unbussfertige Christen, Schwärmer, Räuber, Finanzer, zu Zeiten Juden und allerlei Geschmeiß in die Predigt zu Hauf kommt, und der Prediger kein öffentlich Bekenntniß des Glaubens noch der Sünden, und viel weniger eine Verwilligung der Besserung des Lebens hört, so muß er auch das andere Stück des Schlüssels, nemlich



die Vorbehaltung der Sünden führen und sagen: euch, so die Predigt des Evangeliums aufnehmen, erkenne ich ledig von den Sünden, und schleuß euch den Himmel auf, aber euch, die es nicht glauben, behalte ich die Sünde u. s. w. Was aber eine solche Absolution für ein Ansehen habe, da doch die Predigt selbst ein solches Getheiltes in sich schließt, ist wohl zu erachten. — Dazu ist die Absolution eine Application der gemeinen Predigt für eine sonderliche Person, so von wegen der Beschwörung ihres Gewissens aus der gemeinen Predigt nicht genugsam zufrieden gestellt ist. Denn obwohl in der gemeinen Predigt auch gemeinhin absolvirt wird, jedoch, wo ein beschwert Gewissen ist, so denkt es immer: ei, die Predigt gehört vielleicht nicht dir zu sondern andern Leuten, oder allein den Heiligen, wie denn Nichts zarter und wankelmüthiger ist denn ein Gewissen. Darum ist zu der gemeinen Predigt, welche eine gemeine Absolution ist, auch die Privatabsolution verordnet, damit das beschwerte Gewissen desto besser zu versichern, daß die Verzeihung der Sünde ihm selbst zugehörig. Würde aber nach der Predigt auch eine Absolution nicht einer sonderlichen Person sondern in den großen Haufen gesprochen, und die Perlen für die Schweine geworfen, so könnte sich das beschwerte Gewissen daraus eben so wenig zufrieden stellen, und bliebe für und für in seiner Unruh, bis es die Privatabsolution erhält. — Die Alten haben nicht ungeschickt die Absolution ein Sacrament der Buße genannt. Nun ist der Sacrament Art, daß sie nicht in die Gemeinde harrauf ausgeworfen, sondern einer jeglichen sonderlichen Person, die es begehrt, mitgetheilt werden — also will es auch ungefügig sein, daß das Sacrament der Buße, welches ist die Absolution, in die Gemeinde, von der man weder Glauben, noch Bekenntniß noch Beicht, noch Buße höret, ausgeworfen werde. — Daß aber Vielen nicht gelegen sein will, alle Sonntage das Sacrament und die Privatabsolution zu empfangen, ist gerade eine Anzeigung, daß die vorhergehende Predigt des Evangeliums nicht für einen Schlüssel des Himmelreichs oder Absolution gehalten wird, und sollte

allererst dieser Ursachen halber die gemeine Absolution nach der Predigt abgethan werden, damit die Leute gewohnt würden, die Predigt des Evangeliums für eine Absolution zu halten. — Nachdem nun die gemeine Predigt des Evangeliums durch die gemeine Absolution verdunkelt, und die Absolution die gemeine Predigt auf sonderliche Personen appliciren soll, auch gegen den gemeinen unbekannten Haufen beide Theile des Schlüssels zu üben sind, und aus der Unterlassung der gemeinen Absolution die Privatabsolution in ihrem Wesen und Autorität bleibt —, so bedünkt mich nützlich, daß die gemeine Absolution, wie sie bisher unter der Predigt gebraucht, ganz unterwegen bleibe“. Der Rath war aber hiemit nicht zufrieden, sondern wendete sich an Luther selbst, und Luther suchte zu vermitteln. In mehreren Briefen an Osiander und Linz, und namentlich in einem von ihm, Bugenhagen, Jonas, Melanthon und Cruciger unter dem 8. October 1533 an den Rath zu Nürnberg gerichteten Schreiben sucht er die Sache dahin zu fassen, daß neben der zwar nicht zur Erlangung der Sündenvergebung absolut nothwendigen aber doch zur Tröstung der Gewissen unter allen Umständen beizubehaltenden Privatabsolution einer Seits und der gemeinen Predigt des Evangeliums anderer Seits allerdings auch die gemeine Absolution oder Offene Schuld mit Fug festgehalten werden könne, „dieweil sie doch dazu dienet, daß sie die Zuhörer erinnert, daß sich ein Jeder des Evangeliums annehmen soll, daß es eine Absolution sei und ihm auch gehöre“. Demnach soll die gemeine Absolution, wo sie gebraucht wird, sich der Predigt anhängen, dieselbe den Zuhörern appliciren, und soll sich dies auch in der derselben gegebenen Form, namentlich in den sie einleitenden Worten zu Tage legen.

Indessen ungeachtet dieser Vermittelungsversuche Luthers wird man nicht läugnen können, daß im Grunde Brenz Recht hat. Die gemeine Absolution am Schlusse der Predigt ist weder Predigt noch Absolution, denn sie predigt das Wort nicht sondern will es zur That an den Hörern machen, aber wiederum gelingt es ihr nicht, zur wirklichen That und Hand=

lung des Wortes zu werden, da ihr zu Letzterem das sich am Einzelnen Vollziehen fehlt; sie ist ein unbestimmtes Mittelding zwischen dem Predigen des Wortes an Alle und zwischen dem Handeln des Wortes am Einzelnen, weder das Eine noch das Andere. Dazu kommt, daß bei ihr nothwendig die Beichte, das von dem Einzelnen abzulegende Bekenntniß seiner Reue und seines Glaubens wegfällt, und daß daher in ihr die Absolution nie anders als conditionaliter ertheilt d. h. im Grunde gar nicht ertheilt sondern nur verkündigt werden kann. Und eben in dieser ihrer schwankenden Natur liegt ihr Bedenkliches. Es ist schon richtig, was Luther behauptet, daß sie neben der gemeinen Predigt und der Privatabsolution bestehen kann; aber eben so gewiß ist, daß sie in ihrer schwankenden Natur stets die Feindin der Privatabsolution sein muß. Gerade daß in ihr die Absolution nur conditionaliter ausgesprochen werden kann, wird sie immer dem Geistlichen lieb machen, der in seinem Gewissen ungewiß darüber ist, ob er die Absolution nach seinem Amte wirklich zu ertheilen und nicht vielmehr nur zu verkündigen habe; gerade darum hat ja die reformirte Kirche zur Offenen Schuld gegriffen, weil sie nicht glaubte, daß in der Absolution des Pastors wirklich Vergebung der Sünden ertheilt werde. Und wer nicht beichten und bekennen mag, wird auch immer lieber zur gemeinen Absolution greifen und in derselben sein Gewissen einschläfern. Der Verlauf der Geschichte wird uns zeigen, daß alle diese Bedenken nur zu gegründet sind, und daß Brenz allerdings Recht hatte.

Eben daher kam es nun auch, daß die Offene Schuld, ungeachtet sie von Luther vertheidigt war, doch keine weite Verbreitung in der lutherischen Kirche fand. Sie war in jenem Streite in Collision mit dem specifisch lutherischen Institut der Privatbeichte gerathen; sie war überdem eine eigenthümliche Pflanze der reformirten Kirche; und Beides hinderte ihre Verbreitung in der lutherischen Kirche. Eine weitere Verbreitung fand sie nur in den südwestdeutschen Kirchen, in deren Cultusformen die lutherischen Reformatoren so häufig die reformirten Elemente dulden mußten. Brenz

selbst mußte hier die Offene Schuld toleriren. In der RD. für Schwäbisch-Hall v. J. 1543, und in der Württembergischen v. J. 1553, an deren Ausarbeitung er theilhaftig war, findet sie sich<sup>1)</sup>. Außerdem in der großen Württemberger RD. v. J. 1559, in der Mümpelgarter v. J. 1571, in der Hanau-Lichtenberger v. J. 1573, und in der Hohenlohschen v. J. 1578. Dagegen findet sich das Sprechen der Beichte und Absolution nach der Predigt in den nord- und mittel-deutschen lutherischen RDD. nur sehr selten. Man darf es nemlich nicht hieher rechnen, wenn eine Reihe von RDD. befehlen, daß der Pastor namentlich in Wochengottesdiensten nach der Predigt der Gemeinde die Form der Beichte vorsprechen solle. Es hatte dies nicht den Sinn, daß dadurch gebeichtet und absolvirt werden sollte, sondern das des Lesens unkundige Volk sollte auf diese Weise die Beichtform auswendig lernen. So mußten die Pastoren auch den ganzen Katechismus und andere Lehrstücke von der Kanzel vorsprechen, damit das Volk sie lernte und behielt. So haben es z. B. die Lüneburger, die Pommersche, die Nordheimer und die Verdensche RD.; und die letztere äußert sich darüber so<sup>2)</sup>: „Auch sollen alle Sonntag vor oder nach der Predigt die Worte des Katechismi deutsch sammt einer kurzen Form einer gemeinen Beicht den Leuten fürgelesen werden, damit der gemeine Mann lerne, wie er Gott seine Sünde beichten, und sich sonst in dem Betstuhl fein schicken und erzeigen solle“. Diese RDD., welche nur ein Vorsprechen der Beichte zum Lernen derselben wollen, abgerechnet, findet sich die eigentliche Offene Schuld, das Sprechen der Beichte und Absolution nach der Predigt, außer in Chursachsen nur in der Calenberger RD. v. J. 1569, in der Lauenburger v. J. 1585, in der Ostfriesischen v. J. 1631, und in der RD. der Herzogin Elisabeth v. J. 1542; wobei übrigens noch zu bemerken ist, daß die RD. der Herzogin Elisabeth niemals eingeführt ist, und daß die Ostfriesische

<sup>1)</sup> Steig a. a. D. S. 152. ff.

<sup>2)</sup> S. 36.



überhaupt einen dem Württembergischen ähnlichen, sich mit dem reformirten Typus abfindenden Charakter hat. Das sind alle lutherischen R.D., welche die Offene Schuld haben. Später freilich war dies anders. Unter den Einflüssen der asketischen und mehr noch der spenerischen Richtung, welche das Institut der Privatbeichte nicht liebte, drang seit der Mitte des 17. Jahrhunderts die Offene Schuld fast in alle Landeskirchen und in alle Agenden ein. Die Lüneburger R.D. v. J. 1598 z. B. hat sie noch nicht, aber die von Johann Arndt revidirte Lüneburger R.D. v. J. 1643 ordnet sie bereits für die monatlichen Buß- und Bettage an. Wir werden dies und die damit zusammenhängenden weiteren Entwicklungen des Beichtwesens unten näher betrachten, und kehren hier einstweilen in das 16. Jahrhundert zurück.

Hinsichtlich der Form, welche sie der Offenen Schuld geben, richten sich übrigens alle diese dieselbe aufnehmenden lutherischen R.D. des 16. Jahrhunderts nach jenen Aeußerungen Luthers in dem Nürnberger Streit: Sie brauchen den Namen „Offene Schuld“ nicht mehr, sondern nennen sie „gemeine Beichte“; sie lassen sie nur am Schlusse der Predigt sprechen als deren Application; und sorgen dafür, daß die einleitenden Worte dies gehörig aussprechen. Als ein Beispiel statt aller kann uns die Fassung der Kalenberger R.D. dienen, wo der bezügliche Abschnitt so lautet: „Zum Ende der Predigt sollen die Kirchendiener allewegen das Volk kürzlich erinnern, daß sie die gehörte Predigt Gottes Worts nicht in Wind schlagen, sondern dieselbige alsbald ein Jeder ihm selbst zur Buße, wahrhaftigem Glauben und Bekehrung zueigne, darauf er denn die nachfolgende gemeine Beicht dem Volk fürsprechen, und gleichergestalt die Bußfertigen absolviren, den Unbußfertigen aber Gottes ernstlichen Zorn verkündigen soll. Die öffentliche Beicht: Ich armer Sünder bekenne mich Gott meinem himmlischen Vater, daß ich leider schwerlich und mannigfaltig gesündigt habe, nicht allein mit äußerlichen groben Sünden, sondern viel mehr mit innerlicher angeborner Blindheit, Unglauben, Zweifelung,

Kleinmüthigkeit, Ungebuld, Hoffart, böser Lust, Geiz, heimlichem Neid, Haß und Mißgunst, auch anderen Sünden, daß ich auf mancherlei Weise mit Gedanken, mit Geberden, Worten und Werken die allerheiligsten Gebote Gottes übertreten habe, wie das mein Herr und Gott an mich erkennet, und ich leider so vollkommlich nicht erkennen kann: also reuen sie mich, und sind mir Leid, und begehre von Herzen Gnade von Gott durch seinen lieben Sohn Jesum Christum, und bitte, daß er mir seinen heiligen Geist zur Besserung meines Lebens mittheilen wolle. Darauf soll alsbald folgen die Absolution. Form der Absolution: Der allmächtige Gott hat sich eurer erbarmt, und durch den Verdienst des allerheiligsten Leidens, Sterbens und Auferstehens unseres Herrn Jesu Christi, seines geliebten Sohnes, vergiebt er euch alle eure Sünde; und ich, als ein verordneter Diener der christlichen Kirchen, verkündige allen Denen, so wahrhaftige Buße thun, und durch den Glauben all ihr Vertrauen auf den einigen Verdienst Jesu Christi setzen, und gedenken ihr Leben nach dem Gebot und Willen Gottes anzustellen, solche Vergebung aller ihrer Sünde im Namen Gottes des Vaters, und des Sohnes und des heiligen Geistes, Amen. Dagegen aber sage ich allen Unbußfertigen und Ungläubigen aus Gottes Wort und im Namen Jesu Christi, daß ihnen Gott ihre Sünde vorbehalten hat und gewißlich strafen wird“. Aehnlich alle genannten RDD. Die Pauenburger hat sogar wörtlich dieselbe Form neben zweien anderen Formen; und die Württemberger RDD. haben dieselbe Beichtform, und auch neben zweien anderen die nemliche Form der Absolution. Die anderen haben andere unter sich nicht übereinstimmende Formen; die bedeutsamste Abweichung ist die, daß die Württemberger RDD. und die Ostfriesische nicht, wie die Kalenberger, die Retentionsformel haben, weil sie das Conditionale fürchten, das damit allerdings in diese Weise der Absolution hinein kommt.

Wenn aber auch die lutherische Kirche theilweise die Offene Schuld aufgenommen hat, so hat sie doch nie und nirgends

geglaubt, daß damit die „Beichte und Absolution“ ihre völlige Verwirklichung und ihren rechten Ausdruck gefunden hätten, und hat sich daher nie und nirgend mit dem Institut der Offenen Schuld zufrieden gegeben, sondern stets daneben die Privatbeichte gehabt. Die Einrichtung, wonach der „Beichte und Absolution“ selbst die Form der Offenen Schuld gegeben wird, indem man den Beichtenden in Einem Haufen zuerst eine Beichtpredigt hält, und darauf eine Beichtformel vorspricht, und dann über den ganzen Haufen die Absolution spricht — diese Einrichtung, welche Demjenigen entspricht, was man jetzt allgemeine Beichte nennt, kommt in der ganzen älteren lutherischen Kirche nicht vor. Was diese die gemeine Beichte nannte, ist vielmehr nur die neben der Privatbeichte bestehende Offene Schuld, oder Verlesung der gemeinen Beichte und Absolution nach der Predigt. Nur zwei ältere KD. nähern sich stark Demjenigen an, was wir jetzt allgemeine Beichte nennen. Nach der KD. von Schwäbisch-Hall v. J. 1553 nemlich und nach der Württemberger KD. v. J. 1553 soll die Beichte und Absolution in der Weise gehalten werden, daß der Pastor erst mit den Einzelnen das Beichtverhör abhält, dann aber sie Alle in Einem Haufen vor den Altar treten läßt, ihnen eine Beichtpredigt und eine Beichtformel vorliest, und dann über sie Alle zumal die Absolution spricht; jedoch so, daß der Pfarrer bereit sein soll, dem Einzelnen, der es etwa wünscht, auch die Privatabsolution zu erteilen. Das ist der einzige Vorgang, den die jetzige allgemeine Beichte in der lutherischen Kirche hat; und dabei muß überdem noch bemerkt werden, daß sich dies auf die in Süddeutschland mächtigen reformirten Einflüsse zurückleitet, daß die Württemberger KD. v. J. 1553 schon im J. 1559 der Großen Württemberger KD. Platz machte, welche die Privatbeichte und Privatabsolution in aller Form wieder herstellte, und daß doch diese Form immerhin im Unterschiede von der jetzigen allgemeinen Beichte die Privatbeichte d. h. das Beichtverhör mit dem Einzelnen festhielt und auch die Privatabsolution wenigstens Dem reservirte, der sie wünschte.

Noch viel weniger aber als die lutherische Kirche geneigt war, die „Beichte und Absolution“ in der Form der Offenen Schuld bloß als Anhängsel der Predigt zu behandeln, war sie der Meinung, dieselbe bloß als Vorbereitung auf das Abendmahl anzusehen und zu behandeln. Vielmehr war sie ihr ein selbständiger Act, eine von der Sacramentsreichung getrennte Handlung des göttlichen Wortes, durch welche eben so gut wie durch das Sacrament Vergebung der Sünden mitgetheilt wird. Zwar, wenn man in neuerer Zeit dies richtig im Gegensatz zu der modernen Beichtpraxis wieder erkannt und daraus den Schluß gezogen hat, als hätten unsere Väter im lutherischen Predigtamte die Absolution nicht bloß vor dem Abendmahl sondern auch „auf den Gassen, und auf den Feldern, und im Kämmerlein“ ertheilt, so möchte Letzteres nicht richtig sein. Keinen Falls ist es üblich gewesen, die „Beichte und Absolution“ so allenthalben zu handeln; wir werden gleich sehen, wie die lutherischen KDD. einstimmig absolut verbieten, anderswo als in der Kirche Beichte zu hören und zu absolviren. Aber selbst das ist mir fraglich, ob je in unserer Kirche die „Beichte und Absolution“ getrennt von dem Abendmahl gehandelt worden ist. Ich habe, aufmerksamen Suchens ungeachtet, keine bestimmte Spur davon finden können. Nur drei Stellen habe ich gefunden, die etwas Derartiges auszusagen scheinen. Die eine Stelle findet sich in der Mecklenb. KD. fol. 42: „Darum — soll — die Privatabsolution in der Kirchen erhalten werden um vieler Ursachen willen, welche alle Betrübten, gesund oder krank, begehren mögen, so oft sie wollen; und ist dieser Brauch etlicher Kirchen nützlich, daß jede Person insonderheit vor der Communion die Privatabsolution suchet“. Die zweite Stelle findet sich in der Großen Württemberger KD. S. 97: „Darum sollen die Pfarrherren ihren Pfarrverwandten nicht allein die gemeine öffentliche Predigt thun, sondern ihnen auch ihren Dienst insonderheit anbieten. Und fürnemlich, wenn sie das Nachtmahl Christi halten wollen, sollen sie die Kirche vermahnen, daß ein Jeglicher — beichte“. Die dritte



Stelle findet sich bei Johann Gerhard<sup>1)</sup>: „Privata coram ecclesiae ministro confessio — nequaquam temere vel negligenda vel abroganda sed pie ac in vero Dei timore, praesertim ab illis, qui ad sacram synaxin accedunt, usurpanda. Die gesperrt gedruckten Worte in diesen Stellen leiten allerdings auf den Schluß, daß die Beichte und Absolution zwar hauptsächlich vor der Abendmahlsfeier, aber keineswegs allein und ausschließlich nur dann gehandelt worden sei. Wie dem aber auch sein möge, so viel ergibt der ganze Begriff der lutherischen Kirche von der „Beichte und Absolution“, und bestätigen auch jene Stellen zur Genüge, daß unsere Kirche die „Beichte und Absolution“ als etwas Selbständiges, und nicht bloß als eine Vorbereitung auf das Abendmahl angesehen habe.

In der Praxis dagegen hat sich die Beichte und Absolution dem Abendmahl zugesellt. Alle lutherischen R.D. ohne Ausnahme verordnen im Anschlusse an den 25. Artikel der Augsburgerischen Confession, zwar nicht daß man nur, wenn man communiciren wolle, zur Beichte und Absolution zugelassen werden solle, wohl aber, daß Niemand zur Communion zugelassen werden solle, der nicht zuvor gebeichtet und die Absolution empfangen habe. Und es war dies nicht allein ein Festhalten an der bisherigen, dem Volke gewohnten Ordnung, sondern es sprachen auch sehr gewichtige Gründe dafür: es hätte leicht zur Verachtung und Vernachlässigung der Privatbeichte führen können, wenn ihr nicht eine bestimmte Stelle im System des christlichen und kirchlichen Lebens gewiesen wäre; man verband, wie wir sehen werden, mit der Beichte und Absolution eine Reihe von Kirchenzuchtelementen, und diesen letzteren würde sich Mancher gern entzogen haben, wenn nicht der Beichte und Absolution eine Stelle gewiesen wurde, an welcher jedes Gemeindeglied sich ihr stellen mußte; anderer Seits ließen diejenigen Vorkehrungen, welche die Kirche treffen mußte, um nach Möglichkeit zu verhüten, daß nicht das Abendmahl Unwürdigen gereicht werde zum Gericht, sich nirgend

<sup>1)</sup> LL. theoll. VI, 276.

leichter als in der „Beichte und Absolution“ anbringen; und endlich war ja allerdings die „Beichte und Absolution“ auch eine Vorbereitung auf die Communion. Daß aber auch dogmatisch angesehen die Beichte und Absolution ihre richtige Stelle vor dem Abendmahl hat, haben wir oben S. 299 gesehen. Aus diesen Gründen stellte sich in der lutherischen Kirche die Beicht-handlung, obgleich sie nicht als Vorbereitung auf die Communion sondern, wie die R.D.D. tausendfältig aussprechen, „um der Absolution“ willen da war, doch vorzugsweise und später ausschließlich vor die Abendmahlsfeier; und allerdings hat dies ihre Form wesentlich mit bedingt.

Zunächst wurde dadurch Zeit und Ort der Beichte bedingt. In der römischen Kirche hatte sich's allgemach so gestellt, daß die Zeit der Quadragesima die eigentliche Beichtzeit war, und das Tridentinische Concil hat dies bekanntlich zum Gesetz erhoben, aus dem Grunde weil diese Zeit maxime acceptabile sei, d. h. weil Gott die Beichte in dieser Zeit lieber und gnädiger als in einer anderen annehme. Natürlich verwarf unsere Kirche diese dogmatische Substruction auf Grund von Röm. 14, 5. Col. 2, 16. Gal. 4, 10<sup>1)</sup>. Aber auch vom Standpunkte der reinen Zweckmäßigkeit aus schien es unserer Kirche nicht nützlich bestimmte Beichtzeiten zu setzen: da nemlich nicht Alle zu derselben Zeit gleicher Weise zum Beichten geschickt seien; da Mancher auch außer solcher Zeit das Bedürfniß der Absolution haben könne; da überdem eine Fixirung der Beichtzeiten immer die Folge habe, daß dann die Gemeinden in Massen zu den Beichtstühlen drängten, wo denn aus dem Beichtverhör nichts Ordentliches werden könne. Alle diese Gründe sprachen natürlich zugleich gegen die Fixirung gewisser Abendmahlszeiten. Wo daher unter dem Papstthum die Sitte eingerissen war, daß das Volk zu gewissen Zeiten, namentlich auf die hohen Feste massenweise und gewohnheitsmäßig sich zu den Beichtstühlen und zum Abendmahl drängte, da geboten die R.D.D. den Pastoren, solcher Unsitte

<sup>1)</sup> Vgl. Chemnitz I. c. II, 546.

entgegen zu treten. Die Pommersche Agende sagt S. 153: „Vor den Festen, eine Monat Zeit zuvor, können die Prediger wohl von Predigstühlen ihre Pfarrkinder vermahnen, daß sie nicht alle bei Haufen auf's Fest zulaufen, wie im Pabstthum auf's Osterfest geschehen ist“. Und die Hoya'sche KD. sagt S. 37: „Es sollen auch die Pastoren von dem großen Mißbrauche, so im Pabstthum mit Beichten und Empfangung der Sacrament geschehen, welches man allein auf das Osterfest aufgeschoben, da man mit großem Haufen, allein des Festes halben, ex opere operato, ohne rechte Andacht, zum Nachtmahl gelaufen, unterrichten und solchen Mißbrauch verhindern“. Kurz, unsere Kirche schrieb keine bestimmte Jahreszeit für Beichte und Abendmahl vor, zwang auch die Leute nicht dazu, sondern begnügte sich, einer Seits Diejenigen, welche gar nicht dazu kamen, als Verächter des Worts und Sacramentes zu behandeln, anderer Seits die Gemeinden auf die Nothwendigkeit des fleißigen Gebrauchs der Absolution und Communion hinzuweisen, und erreichte es so, daß die Apologie der Augsb. Conf. im Artikel „von der Beichte“ versichern kann, „es empfangen wirklich in unseren Kirchen die Meisten mehrmals in jedem Jahre die Sacramente, die Absolution und des Herrn Abendmahl“. Sie trieb die Leute zur Beichte, indem sie ihnen die Kraft und den Nutzen der Absolution vorhielt: „es sollen alle Pfarrherren und Prediger ihr Pfarrvolk zu solcher Reue, Beichte und Glauben, auch Besserung ihres Lebens fleißig vermahnen und unterweisen, warum es christlich heilsam und gut sei, seine Sünde, ohne die doch Niemand sein mag, einem rechten, ehrbaren, verständigen Priester zu beichten und also bei demselben christlichen Rath, Unterweisung und Absolution zu suchen, damit das christliche Volk zu solcher Beicht mit christlicher Unterweisung gereizt, auf daß sie Solches aus christlicher Furcht, Liebe und Gehorsam willig thun, daß auch sonderlich dadurch das gemeine Volk in christlicher Zucht erzogen und erhalten und das heilige Sacrament andächtig und mit aller Ehrerbietung empfangen werde. Welche auch also zu den Beichtvätern kommen und

ihre Sünden beichten wollen, die sollen zu jeder Zeit willig und gern gehört werden <sup>1)</sup>“.

Dagegen setzte unsere Kirche allerdings Denen, welche in freier Weise zur Beichte kamen, um der Ordnung willen eine bestimmte Wochen- und Tagesstunde, wo sie sich zu derselben zu stellen hatten, und zwar im Hinblick darauf, daß auf die empfangene Absolution die Communionfeier folgte. Wie nemlich die lutherische Kirche damals ernstlich darüber hielt, daß die Abendmahlsfeier stets, nur Nothfall ausgenommen, im sonn- und festtägigen Hauptgottesdienste statt zu finden hatte, so bestimmte sie zur Beichtstunde den Nachmittag vor dem Sonntage oder Festtage. Ganz allgemein nemlich fand nach den Ordnungen der lutherischen Kirche am Nachmittage der Sonnabende und der Tage vor den Festen um Ein oder um zwei Uhr eine Vesper, ein den Sonntag oder Festtag einleitender, meist ohne Predigt nur aus Gesang und Lektion bestehender Wochengottesdienst statt; an diese Sonnabendsvesper soll die Beichte Derer, die am Tage darauf communiciren wollen, sich unmittelbar anschließen; es sollen dieselben sich dazu während der Woche bei ihrem Pastor melden. Diese Vorschrift haben ohne einige Ausnahme alle lutherischen KND. Dagegen wird das Vornehmen der Beichte an den Sonn- und Festtagmorgenden ausdrücklich und ernstlich allgemein verboten. Nur Eine KND. und zwar eine von sehr vorübergehender Geltung, ist mir bekannt geworden, welche befiehlt, die Beichte am Sonntag früh abzuhalten, nemlich die Landesordnung des Herzogthums Preußen v. J. 1525 <sup>2)</sup>. Aber dieser Fall steht ganz vereinzelt da. Andere KND. greifen in dem Falle, daß mehr Communicanten sich melden, als der Pastor am Sonnabendnachmittage ordentlich verhören kann, lieber zu dem anderen Auswege, daß der Pastor einen Theil derselben schon am Vormittage des Sonnabend oder am Freitage zur Beichte

<sup>1)</sup> Brandenburg-Ansbacher Abschied v. J. 1526 bei Richter I, 52.

<sup>2)</sup> Bei Richter I, 30.



nehmen soll, wie z. B. die Hoya'sche KD. Nur die Schwachen, Schwangeren und Kranken, denen es namentlich bei schlechten Wegen schwer oder unmöglich sein könnte, zwei Mal am Sonnabend und am Sonntag zur Kirche zu kommen, soll der Pastor am Morgen des Sonntags vor Anfang des Gottesdienstes zur Beichte nehmen dürfen. Eben so, wenn der Pastor mehr als eine Kirche zu curiren hat, soll ihm erlaubt sein, in der Kirche, an deren Orte er nicht wohnt, die Beichte am Morgen des Sonntags zu halten<sup>1)</sup>. Die Gründe, welche die KD. hiefür geltend machen, sind folgende: weil der Pastor durch das Beichtfügen am Sonntag Morgen am Studiren verhindert werde; weil überhaupt der Sonntag durch das Hereinziehen der Beichte in denselben mit gottesdienstlichen Verrichtungen überladen werden würde; weil, wenn die Beichte am Sonntage statt fände, der überlastete Pastor dahin kommen würde, die Beichte sehr summarisch abzumachen; weil folglich aus dem Beichtverhör nicht viel werden würde; weil, wenn die Beichte schon am Nachmittage des Sonnabend statt fände, zu erwarten stehe, daß die Communicanten auch noch den Abend des Sonnabend und den Morgen des Sonntags dazu anwenden würden, sich mit Gebet und Betrachtung des Wortes Gottes recht auf die Communionfeier vorzubereiten. Wer sich die moderne Praxis vor Augen stellt, wie jetzt in dieser arbeitstollen Zeit alle geistlichen Amtsgeschäfte auf den Sonntag zusammendrängen, wie dadurch die Pastoren zu summarischem und handwerksmäßigem Abmachen getrieben werden, wie die Leute sich kaum noch den Sonntag für ihre Seele abmüßigen mögen, und wie viel Unsegen aus dem Allen folgt, der wird die Wichtigkeit jener Gründe und die Richtigkeit jener Bestimmungen unserer alten KD. erkennen. Dabei sind die KD. sehr weit entfernt, darin etwa nur die Bequemlichkeit der Pastoren suchen zu wollen. Vielmehr soll die Zuweisung des Sonnabendnachmittages für diesen Zweck

<sup>1)</sup> So die Lauenb. KD. fol. 192. Mecklenb. fol. 164. 165. Pomm. KD. fol. 27. 68. Sächf. General-Artt. S. 32. Verdensche KD. S. 36. und andere.

ihnen nur ein Anlaß werden, es mit der Handlung der Beichte und namentlich mit dem Beichtverhör sehr ernst und gründlich zu nehmen; ja der ganze Sonnabend soll ihnen in diese beichtväterliche Thätigkeit aufgehen, und letztere soll das ganze Verhalten des Pastors am Sonnabend bestimmen. Kräftig aber trefflich sagt darüber die Mecklenb. KD. fol. 164: „So sollen auch die Pfarrherren dieser vorgeschriebenen Ordnung also nachkommen, daß sie nicht am Sonnabend zu Felde laufen, und den ganzen Tag kein Buch in die Hände nehmen, wie bei Etlichen ein Gebrauch ist, sondern in allewege am Sonnabend ihre Lehre und Lektion übersehen, und nach Mittage ihrer Vesper und des Beichthörens warten, und daran keinen Fleiß sparen. Dadurch werden auch die Leute in die Gewohnheit kommen, daß sie auch den Abend ihre Beicht thun und ihr Gebet zu Gott und Betrachtung seines göttlichen Willens und Wohlthat desto besser haben werden.“ Auf der anderen Seite suchen dann aber auch die KD. die Hindernisse, welche der Sonnabendsbeichte in der Abhängigkeit der hörigen Leute an manchen Orten entgegenstanden, durch Verordnungen zu beseitigen. So verordnet z. B. die Mecklenb. KD. fol. 164: „Damit aber auch die armen Bauersleute wegen ihres Hofedienstes Nichts einzuwenden haben, als werden unsere Amtsleute und die vom Adel Dieselbigen, so sich bei den Bögten angeben, daß sie beichten wollen, etwas zeitlicher ihres Dienstes entlassen, weil es nicht oft geschieht, und gleichwohl der armen Unterthanen Heil und Seligkeit daran gelegen“.

Durch obige Bestimmungen über die Zeit der „Beichte und Absolution“ war derselben implicite auch schon als ihr Ort die Kirche gewiesen. Aber die KD. bleiben keineswegs bei dieser Selbstfolge stehen, sondern viele unter ihnen verbieten ausdrücklich und ernstlich, die Beichthandlung irgendwo anders als in der Kirche vorzunehmen. Die Pommersche Agende fol. 153: „Die Prediger sollen auch Etlichen nicht angewöhnen, daß sie aus den gewöhnlichen Beichtstühlen zu ihnen in sonderliche Winkel, oder aus der Kirchen zu Jemand

in's Haus gehen; das stehet zumal übel; der gesund ist, komme zur Kirche, höre die Vermahnung an, und gehe zum Seelsorger in den gewöhnlichen Beichtstuhl". Die Chursächs. General=Artt. S. 31: „Deßgleichen soll auch die Beicht und Verhör Deren, so zur Communion gehen wollen, aus vielen beweglichen Ursachen, nicht in des Pfarrers oder Diacons Hause, noch in der Sacristei, sondern in der Kirche öffentlich im Chor geschehen, damit solches Alles mit großer Zucht und Ernst in Beisein und bei dem Gebet des Volks verrichtet werde". Die Rauenburger RD. fol. 197: „Es soll auch allein in der Kirchen die Beicht gehört, und die Absolution gehalten werden, und mit nichten in den Häusern oder Sacristeien." Was die alten RD. von dem Beichtthören „im Winkel" befürchteten, das liegt sehr nahe zu vermuthen, und die pietistische Zeit, die dies Gebot übersprang, hat es hinreichend zu Tage gebracht: daß das beichtväterliche Verhältniß mehr ein persönliches als ein amtliches Verhältniß werden, daß sich an dies persönliche Verhältniß allerlei Menschlichkeiten und damit sittliche Gefahren und Aergernisse hängen, daß ferner das Beichtverfahren zum Seelenerforschen und Sündenausfragen, daß die Absolution zur bloßen Berathung herabsinken möchte.

Aber, wie schon die angeführten Stellen zeigen, selbst in der Kirche ward der Beichthandlung ein bestimmter Ort gewiesen an dem schon in der vorreformatorischen Kirche üblichen Beichtstuhl. Denn nicht allein die Ohrenbeichte sondern auch die lutherische Privatbeichte erforderte, weil sie ein Beichtverhör verlangte und auch Aufzählung einzelner Sünden offen ließ, einen Ort, wo der Seelsorger in der Kirche zwar und also „öffentlich" und „unverdächtig" aber dennoch vertraulich mit seinem Beichtkind reden konnte. Daher schon der Brandenburg=Ansbacher Abschied v. J. 1526<sup>1)</sup>: „es sollen auch die Stände, Stühle oder Malstatt, die zum Beichtthören gebraucht werden, an unverdächtige, unargwöhnige Stätten in den Kirchen verordnet werden". Die Pomm. Agende fol. 153:

<sup>1)</sup> Bei Richter I, 52.

„Die Beichtstühle sollen die Diaconen an sonderlichen Orten zurichten, daß die Anderen dem Beichtvater nicht auf die Hand laufen, die Beicht turbiren, und hören, was mit einem Jeden geredet werde“. So ward in der Kirchensprache „Beichtstuhl“ und „Privatbeichte“ ziemlich gleichbedeutend, wie folgende Aeußerung der Lauenburger KD. fol. 191 zeigt: „daß es nöthig, nüz und heilsam sei, die Beichtstühle oder Privatbeichte und Absolution nicht abzuschaffen, wie die verdrießliche hochschädliche Rotte der Sacramentschänder thun, sondern in der Gemeine zu behalten“.

Wenn aber auch die lutherische Kirche in der erzählten Weise die „Beichte und Absolution“ mit dem Abendmahl in Verbindung setzte; so wahrte sie doch dabei die Selbständigkeit derselben durch die ganze Form und Gestalt, welche sie ihr gab und welche wir nunmehr genau werden betrachten müssen.

Die lutherische Kirche verlangt schon eine Vorbereitung auf die Beichte und Absolution, und zwar eine gedoppelte: Auf der einen Seite sollen die Pastoren ihre Beichtkinder auf die Beichte vorbereiten, auf der anderen Seite sollen die Beichtkinder sich selbst und unter einander vorbereiten.

Die Pastoren sollen vor allen Dingen ihre Beichtkinder, indem sie ihnen die Nothwendigkeit der Buße und der Vergebung der Sünden vorhalten, vermahnen, daß sie oft zur Beichte und Absolution kommen. Namentlich und speciell sollen sie dies bei Solchen thun, die selten kommen: „Es sind etliche sichere Leute, die ob sie wohl in öffentlichen groben Lastern nicht leben, sind auch keine öffentliche Verächter des göttlichen Wortes, dennoch selten zur Beichte kommen, und die heilige Absolution und das Abendmahl Christi begehren, gehen über ein, zwei, drei Jahr dahin in solcher Sicherheit, weil sie die Last ihrer Sünden noch nicht fühlen, und die Gesetz- und Bußpredigten vorüber gehen lassen, und derwegen kein Begier und Verlangen nach dem Trost des heiligen Evangelii und Sacraments haben, oder gehen dahin in Wohlthum dieses Lebens und Sorgen der Nahrung von einem Tage zum anderen, und versäumen also ihren Gottesdienst, und



was zu ihrer Seelen Seligkeit nöthig ist. Solche soll ein treuer Prediger nicht allein in der öffentlichen Predigt insgemein ernstlich strafen, und ihnen das Gesetz und den Zorn Gottes wohl schärfen, sondern sie auch insonderheit für sich bescheiden, und um Ursach fragen, warum sie sich des heiligen Abendmahls Christi enthalten, und nach Befindung, daß es nur aus Sicherheit geschehen, soll er sie zu wahrer Buße und zu Betrachtung und Ablegung dieser und anderer ihrer großen Sünd, und zu mehrerer Gottseligkeit ernstlich vermahnen, und sie also dem Herrn Christo zu gewinnen keinen Fleiß sparen<sup>1)</sup>).

Aber die Pastoren sollen ihre Gemeinden auch lehren, wie man beichten müsse, und wie man sich zu verhalten habe, wenn man zur „Beichte und Absolution“ gehe: „Es sollen aber auch die Pastores ihre Pfarrkinder und insonderheit die einfältigen Leute und das junge Volk von rechtschaffener Beicht oftmahls wohl und christlich unterweisen, auch in öffentlichen Predigten, damit sie wissen mögen, was Beichten eigentlich heiße, worinnen eine rechte Beicht bestehe, und was dazu gehöre, und wie man sich dazu recht gefaßt machen und schicken solle<sup>2)</sup>“. Man unterschätze die Wichtigkeit dieser Bestimmung nicht. Wir klagen jetzt mit Recht darüber, daß so Viele zu den kirchlichen Handlungen nicht kommen, an denselben keinen Theil nehmen, sich in denselben nicht einmal äußerlich richtig zu benehmen wissen. Aber es ist nur zu wahr, daß Mancher gern zur Beichte und zum Abendmahl käme, wenn er's nur anzufangen wüßte! Und woher diese Erscheinung? Wir halten uns in der Predigt und in der Katechismuslehre noch häufig viel zu sehr im Allgemeinen und Abstracten, und versäumen darüber, den Gemeinden die Bedeutung der christlichen Sitten und der kirchlichen Handlungen zu erklären, ihnen die Form derselben bekannt zu machen und zu erläutern, und sie dadurch im Christenleben und im Gotteshause heimisch

<sup>1)</sup> Mechl. RD. fol. 229.

<sup>2)</sup> Lüneb. RD. v. J. 1643, S. 54. Ostfries. RD. S. 151.

zu machen; wir verstehen uns noch nicht genug darauf, durch Lehre und Predigt gute Sitten zu pflanzen und zu beleben, darum verblühen dieselben unter unseren Händen. Das verstanden unsere Väter besser, und trieben es als einen wesentlichen Theil ihres Amtes, und darum erblühte eine reiche und feste christliche Sitte unter ihrem Amtiren.

Aber auch die Confitenten selbst sollen sich auf die Beichte vorbereiten. In der vorreformatorischen Kirche hatte sich die alte Sitte herunter geerbt, daß man sich durch Fasten und Gebet auf das Abendmahl vorbereitete. Luther verwarf dies nicht, aber rectificirte es: *Sic de praeparatione ad coenam sapimus, ut liberum sit jejuniis et orationibus sese componere. Sobrios certe oportet adesse et sedulos ac diligentes, ut maxime aut nihil jejunes aut parum ores. Sobrietatem vero dico, non illam superstitiosam Papistarum, sed ne crapula ructues et distento ventre pigrescas. Nam optima praeparatio est anima, peccatis, morte, tentationibus agitata, esuriens et sitiens medelam et robur. Verum quidquid est harum rerum, ad episcopum pertinet, ut populum doceat*<sup>1)</sup>. Damit sind zu vergleichen die bekannten Worte im kleinen Katechismus: „Fasten und leiblich sich bereiten ist wohl eine feine äußerliche Zucht“. Wirklich hat in den lutherischen Kirchen das Volk vielfach die Sitte beibehalten, daß sie fasten, ehe sie zum Abendmahl gehen. Wichtiger sind folgende Bestimmungen: Die Leute „sollen vermahnt werden, daß sie, ehe und zuvor sie zur Beicht kommen, sich aus dem Gesetz Gottes wohl prüfen nach der Lehre des heiligen Pauli, und ihren Stand, und wie sie darin gelebt und sich oft wider Gott versündigt haben, betrachten, und darauf ihre Bekenntniß und Beicht vor Gott thun“<sup>2)</sup>. Eben so die Lauenburger RD. fol. 191: „Daß auch die Beicht herzlich und die Buße ohne Falsch und Heuchelei, ernst sei, sollen Die, welche zur Beicht kommen wollen, nicht ohne allen Vorbedacht zum Beichtstuhl

<sup>1)</sup> In der Formula missae v. J. 1523.

<sup>2)</sup> Meckl. RD. fol. 225.

laufen, sondern zuvor beiseits in ihrem Kämmerlein oder sonsten an einem einsamen Ort sich begeben, und die zehn Gebot fein ordentlich eins nach dem anderen für sich nehmen, und mit Fleiß bei sich erwägen, in wie viel Wegen sie an Gott in der ersten und an ihren Nächsten in der anderen Tafel nicht allein mit äußerlichen Uebertretungen — sondern auch innerlich im Herzen — sich versündigt und — damit Gottes Zorn — verdient haben; und darnach in den Artikeln des christlichen Glaubens ferner sich besinnen, und trösten der gnädigen Erlösung durch Christum geschehen —; und sollen also auch ihr Gebet in ungezweifelter Zuversicht im Namen Jesu Christi zu Gott um Verzeihung aller ihrer Sünden — schreien, ihrer Taufe — des wahren Leibs und Bluts Christi — und der fröhlichen Absolution — sich trösten. Und wenn diese christliche Uebung also vorher gehet, wird der Mensch spüren, wie das Herze hiedurch zu schöner rechter christlicher Andacht wird gereizt werden, und viel Frucht schaffen. Deswegen die Pastores oft in den Predigten die Leute hiezu vermahnen sollen“. Die Lauenb. KD. giebt denn auch weiter auf ganzen sechs Seiten eine Anweisung, wie man die zehn Gebote zur rechten Vorbereitung auf die Beichte betrachten müsse.

Endlich sollen sich auch die Confitenten unter einander vorbereiten: „Es sollen aber die Kirchendiener die Eltern vermahnen, daß sie ihre Kinder und Hausgesinde nicht so ungeschickt zur Beichte schicken, sondern zuvor daheim in denen Hauptstücken des Katechismi wohl unterrichten lassen“<sup>1)</sup>.

Wenn nun aber die Confitenten sich zur Beichthandlung versammeln, sollen sie sich vor und während derselben fein züchtig und ernst betragen. Die KD. achteten es nicht für unnütz, dies ausdrücklich vorzuschreiben, und wir führen ihre Worte an, weil sie zugleich ein sehr klares Bild des ganzen Herganges der alten lutherischen Beichthandlung geben. „Weil aber“, sagen die Chursächf. Gener.-Artikel<sup>2)</sup>, „besonders um

<sup>1)</sup> Chursächf. Gener.-Artt. S. 30.

<sup>2)</sup> Ebendaf. S. 30. 31.

die öfterliche Zeit, wenn die Leute sich in der Kirche zur Beicht finden, allerlei Unordnung fürfällt, daß sich dieselbige zu dem Beichtvater dringen, mit einander um den Vorzug zanken, eins das andere hinter sich stößt, derer alten schwachen Leute und schwangeren Frauen ungeachtet, auch den Beichtvater also umstehen, daß Keiner sein Anliegen dem Pfarrer heimlich anzeigen, noch der Kirchendiener mit ihnen der Gebühr reden kann, sollen jedes Orts die Kirchendiener solche Verordnung vornehmen, daß in den Städten die Kirchendiener im Chor an weit von einander abgesonderten Orten sitzen, und das Volk außerhalb dem Gitter oder Chor stehen bleiben, aus welchem eins nach dem anderen zum Beichtvater gehe, mit welchem er reden könne, daß es Andere in der Kirche nicht hören. In den Dörfern aber sollen die Pfarrer ihre Beichtfinder jedes in seinem Stuhl heißen stille stehen bleiben, bis, der da gebeichtet, aus dem Chor gegangen ist. Und sollen besonders schwangere Weiber und alte schwache Leute nicht lange aufgehalten, sondern dieselbigen vor allen anderen verhört werden. Auch sollen die Jungen christlicher Zucht hiebei erinnert werden, daß sie auch hierin gebührende Ehre erzeigen Denen, welchen sie auch schuldig sind, zu weichen, und sich vor denselben zu den Kirchendienern mit Unordnung nicht dringen. Besonders aber sollen die Kirchendiener Diejenigen, so beichten wollen, mit Ernst vermahnen, daß sie sich alles Geschwätz und Waschens in der Kirche enthalten, sondern ein jedes an seinem Ort, so lange es nicht zur Beichte zugelassen, sein Gebet zu Gott thun, und sich fleißig erinnern sollen, wie sie Rechenschaft ihres Glaubens geben wollen, wenn sie dergleichen in der Beicht gefragt werden“. Eben so die Rauenburger KD. fol. 192: „sie sollen ordentlich einer nach dem anderen ohne Gedränge und Getümmel mit feiner Zucht und Reverenz in den Beichtstuhl treten, und die Anderen an ihrem Ort im Gebet und Andacht verharren, und nicht auf den Beichtstuhl eilen, noch zuhören, was der Beichtvater mit Jedermann redet, darauf denn auch der Prediger Acht geben soll“.



Gehen wir nun zu der eigentlichen liturgischen Form der Handlung über, so haben wir bereits gesehen, daß sie sich an die Sonnenabendsvesper angeschlossen: am Ende derselben traten die Confitenten vor den Pastor, um zu beichten. Auch haben wir schon gesehen, daß nach lutherischen Grundsätzen die Handlung in zwei Hälften zerfiel, in die Beichte und in die Absolution, oder in das Werk, das wir dabei thun, und in das Werk, das Gott dabei thut. Nach diesen zwei Hälften werden wir also die Handlung näher zu betrachten haben.

Wir lassen uns da zunächst in's Gedächtniß rufen, was nach dem Vorgesagten in der Beichte zu geschehen hat, durch die Worte Chemnitzens<sup>1)</sup>: „*Privatae confessionis usus apud nos servatur, ut generali professione peccati et significatione poenitentiae petatur absolutio. Cumque non sine iudicio usurpanda sit clavis, vel solvens vel ligans, in privato illo colloquio pastores explorant auditorum iudicia, an recte intelligant de peccatis exterioribus et interioribus, de gradibus peccatorum, de stipendio peccati, de fide in Christum, deducuntur ad considerationem peccatorum, explorantur, an serio doleant de peccatis, an iram dei timeant, et cupiant illam effugere, an habeant propositum emendationis, interrogantur etiam, si in certis quibusdam peccatis haerere existimantur. Traditur ibi doctrina, et exhortatio de emendatione; quaeritur vel consilium vel consolatio in gravaminibus conscientiae. Et tali confessioni impertitur absolutio. Haec certe sunt substantialia confessionis*“. Hieraus ergibt sich, daß den eigentlichen Kern der Beichte das Beichtverhör bildete.

Vor diesem Beichtverhör indessen lassen einige RDD., die Große Württemberger, die Mecklenburger, die Pommersche den Pastor an alle Confitenten zusammen eine Vermahnung richten: Die Confitenten treten am Schlusse der Vesper vor den Altar, und der Pastor hält ihnen eine Ansprache „von wahrer Buße, und christlicher Beichte, und Kraft der heiligen Absolution“. Die Pommersche Agende giebt auch fol. 129—140

<sup>1)</sup> Ex conc. Trid. II, 542.

eine Form für diese Ansprache. Diese „Gemeine Vermahnung zur Beicht, wie Beichtkinder ihre Herzen nach den zehn Geboten prüfen, und im rechten Glauben die Absolution suchen sollen“, ist von dem Besten, was je über Beichte und Absolution geschrieben ist. Nach Anhörung dieser Vermahnung, oder, wo eine solche nicht üblich war, am Schlusse der Vesper begaben sich dann die Confitenten einzeln zu dem Pastor in den Beichtstuhl zum Beichtverhör.

Einstimmig untersagen die lutherischen R.D. den Pastoren, dieses Beichtverhör mit mehreren Personen zugleich vorzunehmen. Darin bestand eben das Wesentliche der lutherischen Privatbeichte, daß jeder Einzelne besonders verhört ward, und Alles was sie nach dem gleich zu Betrachtenden leisten sollte, war auf die Voraussetzung gebaut, daß dies auch wirklich geschah. Daher die Strenge, mit welcher die R.D. dies einschärfen: „Nochmals wollen wir unseren Pastoren und Predigern ernstlich auferlegt und geboten haben, daß sie sich der hochschädlichen Unordnung, damit etliche Pastoren eine Zeit lang umgegangen, und zu Zeiten zwei, drei, vier, fünf und mehr Personen auf Ein Mal zu absolviren für sich genommen, sollen enthalten, und nehmen ihnen die Zeit dazu, damit sie einen Jeden recht hören und unterrichten mögen, auf daß nicht der Zwinglianer und Calvinisten Confusion und Unordnung einreißt, und Keiner an seiner Seelen Heil versäumt werde, und alle Dinge fein und ordentlich in der Kirchen Gottes mögen erhalten werden. So unsere Pastoren Solches verachten, und demselben nicht würden nachfolgen, sollen sie von unseren Inspectoren eines jeden Amtes verzeichnet, und unserem verordneten Consistorio angetragen werden<sup>1)</sup>.“ Hiemit wird es so genau genommen, daß es als eine Singularität dasteht,

<sup>1)</sup> Hoya'sche R.D. S. 41. Ebenso Lauenb. fol. 197. Verden S. 72. Pomm. Ag. fol. 153. Chursächs. Gen.-Arzt. S. 31. Mecklenb. fol. 164. und überhaupt alle, denn die beiden einzigen lutherischen R.D. jener Zeit, welche die Privatbeichte nicht sondern statt derselben Das haben, was wir jetzt allgemeine Beichte nennen, haben wir bereits S. 343 ff. angeführt.

wenn die Mecklenb. KD. fol. 228 sagt: „So sollen hierauf auch die Superintendenten Acht geben, damit ein Jeder nach seiner Gelegenheit besonders verhört und unterweist werde; es wäre denn, daß man in großem Zulauf von jungem Volk, als Kindern und Mägden, zwei oder drei zugleich verhörte, da Einer von dem Anderen die Beichtstücke des Katechismi und andere Fragstücke lernen könnte, und alsdann nach einander absolvirt würden.“ Die Pommersche Agende verordnet für den in Rede stehenden Fall lieber, daß dann der Prediger diese jungen Leute „auf eine andere Zeit verstatte.“

Da die Beichte das Werk ist, das wir thun, so hat der Confitent das Beichtverhör zu veranlassen, die Initiative zu ergreifen: er muß die Absolution nachsuchen. Luther läßt in seiner bekannten Anweisung, „wie man die Einfältigen soll lehren beichten,“ die Beichthandlung damit anheben, daß der Confitent den Beichtvater anredet und spricht: „Würdiger lieber Herr, ich bitte euch, ihr wollet meine Beichte hören, und mir die Vergebung sprechen um Gottes willen.“ Eine ähnliche Wendung aber nehmen alle KD. Die Sache ist nicht unwichtig, denn zwar zeigt das Beichtkind schon durch sein Kommen, daß ein bußfertiges Herz es treibt, die Absolution zu suchen; aber die Beichte ist eben dazu da, daß es Solches auch aussprechen und sich darüber aussprechen soll. Sobald das Beichtkind um die heilige Absolution gebeten hat, beginnt dann aber der Beichtvater das Beichtverhör.

Blicken wir auf die angeführten Worte Chemnizens zurück, so hatte dieses Beichtverhör Dreierlei zu ermitteln: ob der Confitent das genügende Maaß christlicher Erkenntniß habe? ob er Reue, Glauben und Heiligungseifer habe? und ob er etwa, von besonderen Gewissenslasten beschwert, Rath und Trost begehre? Es zerfiel also in das Katechismuseramen, die Erforschung des bußfertigen Standes des Confitentens, und die Entgegennahme seiner etwaigen „heimlichen Anliegen“ Seitens des Beichtvaters.

Es war nur eine Consequenz der ganzen bekannten Gestalt, welche die damalige lutherische Kirche dem Lehrwesen

gegeben hatte, wenn sie auch in der Beichte die Erkundung nach dem Stande der christlichen Erkenntniß des Confitenten in die Form des Katechismuseramen brachte. Uebrigens versteht sich von selbst, daß der Pastor in diesem Katechismuseramen sich nicht auf das bloße Abfragen zu beschränken hatte, sondern auch, wenn er an dem Beichtkinde Mängel oder Irrungen in der Erkenntniß befand, demselben mit Unterweisung und Unterrichtung zur Hand sein sollte. Nicht minder ergiebt sich aus der Natur der Sache, daß das Katechismuseramen sich bei dieser Gelegenheit vorzugsweise auf die Artikel von Sünde und Gnade, Gesetz und Evangelium richten mußte. Endlich versteht sich von selbst, daß dies Katechismuseramen nur bei solchen Confitenten vorzunehmen war, bei denen es sich vernothwendigte. Wenn Melanthon zur Beichte ging, fiel es natürlich weg; aber „diejenigen und andere Personen, deren sie zuvor aus dem wöchentlichen und jährlichen Examine des Katechismi nicht gewiß sind, sollen sie von den Lehr- und Hauptstücken des Katechismi fleißig fragen <sup>1)</sup>“; und „wo dem Beichtvater Jemand vorkommt, der in der christlichen Lehre nicht genugsam bekannt oder zweifelhaft wäre, soll er aus den Artikeln des Katechismi mit ihm bescheidentliche, freundliche Unterredung halten, wie denn auch allezeit mit dem einfältigen Volke, Gesinde, Kindern oder jungen Leuten, ohne dies geschehen muß und soll <sup>2)</sup>“; und „kommen ihnen in der Beichte Kinder oder fremde unbekannte Personen für, werden sie dieselben erst aus den Hauptstücken des christlichen Glaubens — mit Fleiß befragen <sup>3)</sup>“; „da auch zu Zeiten gar einfältige Leute den Pastoren und Beichtvätern fürkommen, so sollen sie die in ihrem Katechismo fragen, und denselbigen recitiren lassen, und wo sie den nicht wissen, sie vermahnen, bei Strafe denselbigen zu lernen <sup>4)</sup>“. Und darum sagt denn

<sup>1)</sup> Chursächs. Gen.-Artt. S. 31.

<sup>2)</sup> Lauenb. RD. fol. 192.

<sup>3)</sup> Stader RD. v. J. 1652. S. 41.

<sup>4)</sup> Calenb. RD. S. 93.



Ruther<sup>1)</sup>: „arbitror autem hanc interrogationem seu explorationem sufficere, si semel in anno fiat cum eo, qui petit communicari. Quin poterit tam intelligens esse qui petit, ut vel semel in tota vita, vel prorsus nunquam interrogetur. Nam hoc ritu illud cavere volumus, ne irruant ad coenam domini digni et indigni.“ Und die Brandenburg-Münberger KD. v. J. 1533 fügt hinzu<sup>2)</sup>: „Und wenn sie Jemanden also eines christlichen Verstandes und guten Wandels spüren und erkennen, so ist nicht von Nöthen, daß man denselben allweg von Neuem wieder erforsche als einen Unbekannten, sondern mögen eine solche Person wohl unerforscht, so oft sie sich nur anzeigt, zum heiligen Sacrament gehen lassen.“ Ueber den Inhalt, auf welchen dieses Examen sich wenigstens unter Umständen erstrecken soll, giebt uns folgende Stelle der Pauenb. KD. fol. 192 Auskunft: „daß er sich bei dem Beichtkinde erkundige, ob's auch die zehn Gebote, die Artikel des christlichen Glaubens, das Vater unser, die Lehre von der heiligen Taufe, Absolution und Abendmahl des Herrn wisse, und dieser Lehre ziemlichen Verstand habe. Denn wer diese erzählte Stücke des Katechismi nicht weiß, noch ziemlichen Verstand derselbigen hat, oder in falscher Lehre steckt, und entweder ein hartnäckiger Papist, Wiedertäufer, Sacramentirer oder anderer Kottirer ist, oder in öffentlichen Sünden, als Wucherei und Böllerei liegt, und dergleichen, der kann ja mit Wahrheit kein Christ oder Jünger Christi sein, derhalben er nicht zum Tische des Herrn mag noch soll zugelassen werden. — Welche aber hierin ziemlichen nothdürftigen Bericht und Verstand haben, oder auch noch Schwachheit bei ihnen befunden wird, die soll er nicht abweisen, sondern fleißig und freundlich unterrichten.“ Und damit wir nicht wider die Wahrheit aus dieser Stelle den Schluß zögen, als sei es unseren Vätern nur um Ketzerjägererei zu thun gewesen, oder als wären sie mindestens zu doctrinair zu Werke

<sup>1)</sup> Form. missae bei Richter I, 5.

<sup>2)</sup> Bei Richter I, 209.

gegangen, so hören wir auch noch die Pommersche Agende fol. 141: „insonderheit da es allein an Dem fehlet, daß Jemand von der Lehre nicht so recht Antwort geben kann; so es alte oder gutherzige Leute sein, da man guten Geist in spüret, mit denen müssen sie Geduld tragen; aber junge Leute, Gesinde und Kinder sollen sie dahin weisen, daß sie den Katechismus lernen, zum wenigsten den Text und die nachfolgende Beichte.“ Wie aber der Beichtvater bei diesem Examen sich benehmen soll, hören wir aus nachfolgenden Worten<sup>1)</sup>: „Und in solchem Fragen sollen sie mit den Leuten bescheidenlich umgehen, und dieselben nicht aus eignen Privataffecten irgend mit Pochen oder sonst mit eitlem ungestümem Schelten für den Kopf stoßen, also daß auch etwa Denen, die doch was wissen und gefaßt haben, darüber Beides, Gedächtniß und Reden, vergehen möchte, sondern glimpflich und sanftmüthig, so viel sich's immer schicken und leiden will, mit ihnen handeln, und demnach mit den Blöden freundlich reden, die Albernern und Einfältigen deutlich unterrichten, und Dasjenige, was ihnen noch fehlet, zu lernen vermahnen, die Verächter des Katechismus aber mit ernster Bescheidenheit strafen, und ihnen den Katechismus zu lernen bei Strafe auferlegen.“

Sodann soll der Beichtvater auch den Seelenzustand des Beichtkinds erforschen, und erkunden, ob es Reue, Glauben, ernstern Willen der Besserung habe: „Zum Andern, daß hiedurch der Beichtvater vermerke, ob auch die Leute rechtschaffene wahre Reue und Leid wegen ihrer Sünden haben, und die Strafen Gottes wider sich ihrer Sünden halber herzlich erkennen, auf daß sie nicht ohne Buße in Heuchelei und Sicherheit in Sünden stecken bleiben; und derhalben soll er Unterredung mit ihnen pflegen. Zum Dritten daß er auch an dem Beichtkinde vermerke, wie und ob's auch die Lehre des Evangelii von Vergebung der Sünden um Christi willen

---

<sup>1)</sup> Der Lüneburger RD. v. J. 1643 p. 55, die in viele spätere RD. übergegangen sind.

durch den Glauben recht gefaßt habe, und nicht einen gefärbten, gedichteten, sondern wahren Glauben von Vergebung der Sünden um Christi willen habe, und also nach der Lehre Pauli die Leute sich selbst mögen prüfen lernen, ob sie im Glauben seien oder nicht. Zum Vierten, daß auch hieraus sich erzeige und befinde, ob und welcher Maßen sie einen christlichen guten Fürsatz und Willen haben, mit Gottes Gnaden sich der Sünden zu enthalten, und rechtschaffene Früchte der Buße mit Besserung ihres sündlichen Lebens zu bringen, und stetiger Bußfertigkeit in wahrer Furcht Gottes zu gebrauchen<sup>1)</sup>." Hier ist denn der Ort, dem Beichtkinde nicht bloß allgemein hin das Gesetz zu predigen, sondern ihm auch im Hinblick auf seinen persönlichen Wandel und auf sein individuelles Leben das Gewissen zu schärfen. Und dabei sollen die Pastoren ohne Menschenfurcht und ohne Menschengefälligkeit, gewissenhaft zu Werke gehen. „In dem sollen Prediger Gottes Gebot, ihre eigne ewige Gefahr, den großen Schaden und Verderb der christlichen Gemeinde betrachten, und absonderlich vor Augen haben, daß Gott aller ihrer Beichtfinder Seelen von ihren Händen fordern werde, wie Gott im Ezechiel am 3. und 33. schrecklich dräuet. Gott der Herr spricht auch Prov. 27: Auf Deine befohlenen Schafe habe Acht mit ganzem Fleiß, und nimm Dich mit Ernst Deiner Heerde an. Item Jes. 5. Wehe Denen, die den Gottlosen justificiren und absolviren um Geschenk willen. Item, wehe Denen, die aus Finsterniß Licht, und aus Licht Finsterniß, aus Sauer Süß, aus Süß Sauer machen, das Böse gut sprechen<sup>2)</sup>." Auch die Lauenb. KD. hat<sup>3)</sup> einen langen trefflichen Abschnitt darüber, wie ein Pastor im Beichtstuhl „wohl zusehen solle, daß er Gott nicht Ursache gebe, Jemandes Blut von seinen Händen zu fordern“, „denn wird der Prediger heucheln und schonen, so will und wird Gott nicht zusehen noch schonen“; „wohlan so thue allhie im

<sup>1)</sup> Lauenb. KD. fol. 190.

<sup>2)</sup> Pomm. Ag. fol. 127.

<sup>3)</sup> Fol. 191.

Beichtstühle Solches der Beichtvater, und sage einem Jeden unverholen, mit Bescheidenheit, ernst und treulich ohne Furcht und Scheu, was Jedem zu sagen gebührt, und der Beichtvater an Jedermann für Aergerniß, Sünde und Mangel weiß, oder was eines jeden Stand und Amt fordert, nur getrost und ohne Scheu, damit er seine Seele rette, und die Schuld einem Jeden auf seinen Kopf und Gewissen kommt.“ Ja, dabei kann er immerhin noch einen Schritt weiter gehen: „Da auch von Jemanden ein böß Gerücht öffentlich gehet, so soll derselbe in der Beicht darum ernstlich angesprochen und zur Buße vermahnt werden. Berufet sich dann solche Person auf ihre Unschuld, gut Gewissen, und letztes Gericht Christi, so soll es der Beichtvater also annehmen, Solches des Beichtkinds Gewissen befehlen, ihm die Absolution sprechen und zum heiligen Nachtmahl zulassen, quia de occultis non judicat ecclesia. So sind Prediger auch nicht Richter über die Herzen, sondern da gehöret ein anderer Mann dazu, nemlich der rechte Herzenskündiger Jesus Christus, dem sie es anheim stellen sollen<sup>1)</sup>. Eben darum aber soll der Beichtvater, wenn er ein Beichtkind auf Gerüchte hin ansprechen will, zwei Regeln sorglich beobachten. Auf der einen Seite soll er sich nicht auf lose Rede und Angeberei verlassen: „Es soll sich auch ein jeder Pfarrherr und Prediger vorsehen, daß er nicht auf Jedermanns Angeben Jemanden in der Beicht warum anfare, vielweniger die Sache auf die Predigstühle bringe, sondern soll den Angeber mit Ernst zuerst fragen, ob er es auch wolle geständig sein, und ob er es auf ihn solle nachsagen? Saget er nein, so heiße er den Angeber schweigen<sup>2)</sup>.“ Sodann soll er sich ganz und gänzlich vor jedem inquisitorischen Eindringen auf das Beichtkind hüten, um so mehr da es der Erzählung der einzelnen Sünde zur Vergebung derselben nicht bedarf: „Es sollen sich auch die Beichtväter in der Beicht enthalten, daß sie nicht nach den

<sup>1)</sup> Lüneb. RD. v. J. 1643. S. 57.

<sup>2)</sup> Pomm. Ag. S. 145.



Dingen fragen, die ihnen zu wissen nicht gebühren, oder dadurch die Gewissen mehr verwirrt werden<sup>1)</sup>“. Und: „also sollen auch die Kirchendiener nicht vorwiziger Weise von ihren Beichtkindern, wie etwa geschehen, fragen, was ihnen nicht gebeichtet worden<sup>2)</sup>“. Namentlich aber sollen die Pastoren sich des Sündenausforschens enthalten, damit nicht, wie durch die Fragen nach den Pönitentialbüchern im Papstthum geschehen, die Beichtkinder in der Beichte etwa gar Sünden lernen, die sie zuvor gar nicht gekannt haben: „daß sie die Beichtkinder in der Beichte nichts Ungeschicktes, Gefährliches, Argwöhnisches fragen, dadurch ein Beichtkind, Mann oder Weib, geärgert und zu Bösem möchte gereizt werden<sup>3)</sup>“. — Wenn dann das Beichtkind über seine Sünde sich ausgesprochen hat, soll der Beichtvater es aus dem christlichen Glauben belehren, berathen und trösten, und es zur Besserung seines Lebens herzlich und ernstlich vermahnen. Dabei aber soll der Beichtvater, damit er den Sünder nicht von dem Verdienst Christi ab und auf die Werkheiligkeit ziehe, dem Beichtkind keinerlei Bußen und Satisfactionen auflegen. Nur in dem Einen Falle, wenn sich herausstellt, daß das Beichtkind durch seine Sünde seinen Nächsten geschädigt hat, soll der Beichtvater dasselbe erinnern, daß zu den rechtschaffenen Früchten der Buße in diesem Falle die Wiedererstattung gehört: „die Beichtthörer sollen Alles vermeiden, daraus ein Beichtkind möchte in andere Wege gewiesen, oder bewegt werden, daß es neue Stiftungen in den Kirchen oder sonst, die etwas Gelds oder anderes Genieß auf ihnen tragen, aufrichten, testiren, oder stiften, noch einige Wallfahrten oder dergleichen, daraus Beschwerde zu besorgen sein mag, thun soll. Sondern sie allein zu Erkenntniß ihrer Sünden, und wie sie dieselben von Grund ihres Herzens reuen, ihr sündliches Leben bessern, und das heilige Sacrament in einem rechten wahren

<sup>1)</sup> Ebend. S. 129.

<sup>2)</sup> Chursächf. Gen.-Artt. S. 30.

<sup>3)</sup> Brandenb.-Ans. Absch. bei Richter I, 52.

Glauben empfangen, und ihre Hoffnung und Vertrauen allein in Gott setzen, auch die Früchte und Werke, so aus einem rechten wahren ungesälfchten christlichen Glauben fließen, vollbringen, und ihrer Obrigkeit — gehorsam sein, und sich vor aller Aufruhr, Empörung und dergleichen Uebel hüten sollen. Doch ob sie unrectfertig Gut hinter ihnen, oder ihren Nebenchristenmenschen unbillig beschwert, oder Etwas wider Gott, Recht und mit Gewalt abgenommen hätten, sollen sie die Beichtväter dahin weisen, dem Beschwerten oder Beschädigten oder seinen Erben, wo die vorhanden sind, zu widerlegen, oder nach Rath der Beichtväter (wo es ohne Aergerniß nicht anders geschehen mag) zu vergleichen oder zu ergöhen; und kein Beichtvater sein Beichtkind in solchen Fällen dahin verweisen, daß er solch unrectfertig Gut ihm, dem Beichtvater, seiner Kirche, Pfarre oder Kloster geben, oder damit eigennützige Stiftung aufrichten, sondern das sonst in Almosen wenden soll. Es soll auch keinem Beichtkinde keine offene oder andere dergleichen Buße, daraus, was oder wie einer gesündigt, vermerkt oder Argwohn genommen werden kann, in der Beicht aufgelegt werden<sup>1)</sup>“.

Endlich soll dies Beichtverhör auch dazu dienen, „daß ein Jeder, der betrübt ist, seine anliegende Fehler seinem Beichtvater und Prediger kann offenbaren, und Rath bitten, damit er nicht vom Teufel geplagt und in Verzweiflung geführt werde<sup>2)</sup>.“ „Weil sich's auch wohl oft begiebt, daß gottfürchtige, angefochtene, betrübte Personen Unterrichts und Trosts halber von sich selbst und ohne Zwang etwa sonderliche Fälle und Anliegen oder heimliche Sünden ihrem Beichtvater offenbaren, da soll er sonderlichen Fleiß ankehren, daß Solche christlich unterrichtet und getröstet werden. Und so Einem der Fall zu schwer, daß er sich in Eil darauf nicht gründlich und richtig erklären und Rath geben könnte, darf sich Keiner schämen Bedenkzeit zu nehmen, und mit anderen Gelehrteren und

<sup>1)</sup> Brandenb.-Ans. Absch. bei Richter I, 52.

<sup>2)</sup> Pomm. RD. S. 26.

Verständigeren davon, jedoch ohne Meldung einiger Person zu reden, damit solchen bekümmerten Leuten rechter und heilsamer Rath und Trost gegeben werde<sup>1)</sup>." Und zu solcher vertraulichen Berathung soll sich der Beichtvater seinem Beichtkinde ausdrücklich erbieten, wobei sich allerdings von selbst versteht, daß die obigen Warnungen vor jedem Inquiriren und Ausfragen hier noch ganz besondere Anwendung finden.

Was aber dem Beichtvater also in der Beichte Heimliches offenbart wird, das soll er treulich und fest unter Beichtsigel bewahren. Wir stellen die Worte der R.D. zusammen. Pomm. R.D. S. 27: „Und was einem Kirchendiener in der Beichte vertraut wird, soll er bei Leibesstrafe nicht melden oder nachsagen“. Sächsl. Gen.=Arzt. S. 32: „Nachdem auch mehrmals große Beschwernisse erfolgt, wenn entweder die Kirchendiener oder die verhörte Personen aus der Beichte geschwaßt, soll ihnen Allen auferlegt, besonders aber den Kirchendienern eingebunden werden, was ihnen für Gewissenshändel in der Beichte vertraut, Niemandem, wer der auch sein möchte, bei Vermeidung ernstlicher Strafe zu offenbaren, sondern, wie sich gebühret, verschwiegen zu halten.“ Hoyaasche R.D. S. 172: „Dieweil sich auch zugleich unter den Pastoren und Zuhörern bisweilen Leute finden, welche die Heimlichkeit der Beichte, die allezeit alle solche Dinge, so allein im Himmel für Gottes Angesicht und Ohren geredet, in der Welt sollen verborgen bleiben, leichtsinniger und unbedächtiger Weise offenbaren, wollen wir hiemit Beide, Beichtväter und Kinder, für solchen Unbedacht und Leichtfertigkeit bei Vermeidung schwerer Strafe, so vermöge Rechts in diesem Falle verordnet ist, getreulich gewarnt haben.“ Lauenb. R.D. fol. 197: „Und was Jemand seines Gewissens Beschwerde oder Trostes oder auch sonst billiger Ursachen halber dem Beichtvater offenbart, oder er dem Beichtkinds fürhält und befiehlt, soll mit Nichten nicht aus der Beicht geschwaßt noch Jemandem ferner offenbaret werden, sondern verschwiegen und in geheim bei schwerer harter

<sup>1)</sup> Medl. R.D. fol. 230.

Strafe gehalten werden, sein und bleiben, wie davon auch gewisse Strafen zu Rechte verordnet sein". Lüneb. RD. v. J. 1643 S. 56: „Soll auch Dasjenige, was dem Beichtvater zu Rettung und Befreiung der beschwerten Gewissen heimlich vertraut und geklagt oder entdeckt wird, heimlich bei demselben bleiben und nicht aus der Beicht nachgesagt werden; denn was da gebeichtet, solches ist Christo gebeichtet und nicht Menschen". Ja, nach der Pommerschen Agende<sup>1)</sup> soll der Pastor vor jeder Beichtthandlung in der laut Obigem an alle Confitenten insgesammt zu richtenden Ansprache denselben ausdrücklich sagen: „Wer sich nun einen Sünder bekennet — der komme zu uns im Namen Jesu Christi, auf daß er — aus aller Angst seines Gewissens errettet werde. Was uns in der Beichte vertraut wird, müssen wir stille halten, darum mag hier ein Jeder, was sein Herz ängstiget und betrübet, sicher offenbaren; was leider nicht schon offenbar ist, wollten wir lieber zudecken, gleich wie unser Herr Christus unser Aller Sünden zudecket vor dem himmlischen Vater." Diese Stellen werden zur Genüge ergeben, daß unsere Kirche allerdings das Beichtsiegel hat. Erst seitdem wir vergessen haben, daß die Stellung des Beichtvaters eine amtliche ist; erst seitdem die Gedanken, daß, was in der Beichte geredet ist, „allein im Himmel vor Gottes Angesicht und Ohren geredet" ist, daß was gebeichtet ist, „Christo gebeichtet ist und nicht Menschen", uns abhanden gekommen sind; erst seitdem uns die beichtväterliche Unterredung auf das Niveau einer christlich freundschaftlichen Unterredung herabgesunken ist, haben wir uns daran gewöhnt Dasjenige, was uns im beichtväterlichen Gespräch vertraut wird, auch freundschaftlich weiter zu erzählen, was aber sehr vom Uebel ist.

Uebrigens darf man sich nicht vorstellen, als ob die Meinung der RD. dahin ginge, daß diese drei Abtheilungen des Verhörs im Katechismus, des Seelenzustandes, und wegen besonderer Anliegen, nach einander und getrennt von einander

<sup>1)</sup> S. 139.



hätten vorgenommen werden sollen. Im Gegentheil sollten unter der geschickten Leitung des Beichtvaters diese verschiedenen Parteen des Verhörs sich zu Einer ungezwungenen, vertraulichen Unterredung, zu einem fortlaufenden colloquium privatum, wie Chemnitz sagt, verweben. Indem der Beichtvater das Beichtkind die zehn Gebote verhörte, sollte dasselbe auch seine begangene Sünde beichten; und indem das Beichtkind vor dem Gesetze Gottes seiner besonderen Sünde gedachte, sollte der Beichtvater dasselbe in den Artikeln des Glaubens verhören, und aus denselben trösten; und der Ort, wo das Beichtkind seine etwaigen heimlichen Anliegen offenbarte, fand sich denn dazwischen immer.

Die meisten R.D. begnügen sich, diese Unterredung, welche der Beichtvater mit seinem Beichtkinde halten soll, kürzer oder weitläufiger<sup>1)</sup> zu skizziren. Manche R.D. geben aber auch eine ordentlich ausgeführte, in Fragen und Antworten gestellte Form dieser Beichtunterredung. Die am häufigsten vorkommende<sup>2)</sup> und zugleich die beste dieser Formen ist in den wahrscheinlich von Luther selbst herrührenden, sogenannten Fragstücken von der Beichte. Wir setzen diese Fragstücke hieher: „Glaubest du, daß du ein Sünder seist? Ja, ich glaube es, ich bin ein Sünder. Wie weißt du das? Aus den zehn Geboten, die habe ich nicht gehalten. Sind dir deine Sünden auch leid? Ja, es ist mir leid, daß ich wider Gott gesündigt habe. Was hast du mit deinen Sünden bei Gott verdient? Seinen Zorn und Ungnade, zeitlichen Tod und ewige Verdammniß Röm. 2, 6. Hoffest du auch selig zu werden? Ja, ich hoffe es. Wesh tröstest du dich denn? Meines lieben Herrn Christi. Wer ist Christus? Gottes und Marien Sohn, wahrer Gott und Mensch. Wie viel sind Götter? Nur Einer, aber drei Personen: Vater, Sohn und heiliger Geist. Was hat denn Christus für dich gethan, daß

<sup>1)</sup> Z. B. die Bremer R.D., die Cöllnische Reformation, bei Richter I, 244. II, 45.

<sup>2)</sup> Z. B. Meßl. R.D. fol. 223. Lauenb. R.D. fol. 195.

du dich seiner tröstest? Er ist für mich gestorben, und hat sein Blut am Kreuz vergossen, zur Vergebung meiner Sünde. Ist der Vater auch für dich gestorben? Nein; denn der Vater ist nur Gott, der heilige Geist auch, aber der Sohn ist wahrer Gott und wahrer Mensch, für mich gestorben, und hat sein Blut für mich vergossen. Wie weißt du das? Aus dem heiligen Evangelium, und aus den Worten der Sacrament, und bei seinem Leibe und Blute, welches er im Sacrament mir zum Pfande meines Heils gegeben hat. Wie lauten denn die Worte? Unser Herr Jesus Christus u. s. w. So glaubest du, daß im Sacrament der wahre Leib und das Blut Christi sei? Ja, ich glaube es. Was bewegt dich Das zu glauben? Die Worte Christi: Nehmet hin, esset, das ist mein Leib; trinket Alle daraus, das ist mein Blut. Was sollen wir thun, wenn wir seinen Leib essen, und sein Blut trinken, und das Pfand also nehmen? Seinen Tod und Blutvergießen verkündigen, und gedenken, wie er uns gelehrt hat: Solches thut, so oft ihr's thut, zu meinem Gedächtniß. Warum sollen wir seines Todes gedenken, und denselbigen verkündigen? Daß wir lernen glauben, daß keine Creatur hat können genugthun für unsere Sünde, denn Christus wahrer Gott und Mensch allein, und daß wir lernen erschrecken vor unseren Sünden, und dieselben nicht geringe sondern lernen groß achten, und uns des Herrn Christi mit seinem Verdienst allein freuen und trösten, und also durch denselben Glauben selig werden. Was hat ihn denn bewegt, für deine Sünde zu sterben und genugzu-thun? Die große Liebe zu seinem Vater, und zu mir, und zu anderen Sündern, wie geschrieben steht Joh. 14. Röm. 5. Gal. 2. Ephes. 5. Endlich aber, warum willst du zum Sacrament gehen? Auf daß ich meinen Glauben bestätige, daß Christus um meiner Sünde willen aus großer Liebe gestorben sei, wie gesagt, und darnach auch von ihm lerne, Gott und meinen Nächsten lieben. Was soll einen Christen vermahren und reizen, das Sacrament des Altars oft zu empfangen? Von Gottes wegen soll ihn Beides, des Herrn Christi Gebot und Verheißung, darnach auch seine eigne Noth die ihm auf

dem Halse liegt, treiben, um welcher willen solch Gebieten, Locken und Verheissen geschieht. Wie soll ihm aber ein Mensch thun, wenn er solche Noth nicht fühlen kann, oder keinen Hunger oder Durst zum Sacrament empfindet? Dem kann nicht besser gerathen werden, denn daß er erstlich in seinen Busen greife, ob er auch Fleisch und Blut habe, und glaube nach der Schrift, was die davon sagt Gal. 5. Röm. 7. Zum Anderen, daß er um sich sehe, ob er auch noch in der Welt sei, und denke daß es an Sünden und Noth nicht fehlen werde, wie die Schrift sagt Joh. 15. 16. 1 Joh. 2. 5. Zum Dritten, so wird er ja auch den Teufel um sich haben, der ihm mit Morden und Lügen Tag und Nacht keinen Frieden innerlich und äußerlich lassen wird, wie ihn die Schrift abmalet Joh. 8. 16. 1 Petr. 5. Ephes. 6. 2 Tim. 2." — Diese Fragstücke gebieten die R.D. denn auch dem Volke in den Katechisationen und Katechismuspredigten vorzulesen und auszulegen. Aber allerdings ist es mit dieser Form nicht darauf abgesehen, als ob die Fragen wörtlich so vom Beichtvater gethan, und die Antworten wörtlich so vom Beichtkinde gegeben werden sollten. Vielmehr soll diese Form dem Pastor nur im Allgemeinen den Gang vorzeichnen, den er in seiner Beichtunterredung zu nehmen habe, damit er nichts Wesentliches unberührt lasse. Dem entsprechend giebt auch die Pomm. Agende S. 142 ff. eine treffliche Anleitung, wie der Beichtvater, dem Gange dieser Fragstücke folgend, und doch auf die speciellsten Verhältnisse und Gemüthszustände des einzelnen Beichtkinds eingehend, mit demselben die Beichtunterredung führen solle.

Diese Beichtunterredung wird denn herausstellen, wie es mit dem Beichtkinde steht, ob es genugsam im Worte Gottes unterrichtet ist, ob es bußfertig ist, und ob es etwa in besonderen Gewissensverstrickungen sich befindet? Und je nach diesem Ergebniss wird an dieser Stelle der Beichtvater sich zu entscheiden haben, ob er dem Beichtkinde die Absolution ertheilen kann oder nicht. Denn das Amt der Schlüssel enthält die Gewalt des Lösen und des Bindens; seine Hand-

habung ist an Bedingungen gebunden; diese Bedingungen bestehen darin, daß der Mensch Erkenntniß des Heilsweges und Bußfertigkeit habe; und wo diese Bedingungen nicht als erfüllt vorliegen, da darf der Beichtvater nicht lösen, sondern muß binden, d. h. die Absolution und folgeweise die Zulassung zum Abendmahl versagen. Diese Verpflichtung des Amtes, auch den Bindschlüssel ernstlich zu handhaben, schärfen die R.D. sämmtlich auf das Allerernstlichste ein, und geben dann für solche Handhabung auch einzelne Regeln: Wenn dem Beichtvater solche Personen vorkommen, die in Gottes Wort völlig ununterrichtet sind, soll er sie für das Mal nicht absolviren, sondern sie auf spätere Zeit wieder bescheiden, damit sie inimmittelt den Katechismus lernen. „Diejenigen aber, so noch gar grob und unberichtet sind, und von den zehn Geboten, Glauben, Gebet und Sacramenten Nichts wissen, und also mit gutem Gewissen noch nicht zugelassen werden können, dieselben sollen sie mit freundlichem Bericht abweisen, und über etliche Zeit, bis sie es gelernt, wiederkommen heißen, auch treulich vermahnen, daß sie mittlerweile fleißig zum Katechismo sich halten und, was sie noch nicht gewußt, lernen; auch dann wahrnehmen und merken, ob sie auch auf angelegte Zeit wiederkommen, damit sie nicht etwa gar außen bleiben, und desperat werden<sup>1)</sup>.“ Anders freilich liegt es, wo sich nicht bloße Unwissenheit, sondern bewußtes und hartnäckiges Versteiftsein auf falsche Lehre und unchristlichen Irrthum vorfindet; das fällt unter den Begriff der reuelosen Sünde, und ist nach den weiter folgenden Regeln zu behandeln. Ferner soll der Beichtvater die Absolution nicht sogleich ertheilen, sondern das Beichtkind auf eine andere Zeit bescheiden, wenn er dasselbe in besonderen Gewissensfällen verstrickt findet, und solche so rasch zu übersehen und Rath und Lehre darin zu finden nicht im Stande ist. Was weiter die Sünden betrifft, so ist nach den obigen Erörterungen die Schwere der Vergehung an sich unserer

<sup>1)</sup> Lüneb. R.D. v. J. 1643. S. 55.



Kirche kein Hinderniß der Ertheilung der Absolution; es kommt auf die Bußfertigkeit, es kommt darauf an, daß der Mensch seine Sünde erkenne und bereue, und den ernstlichen Vorsatz habe, sein Leben zu bessern, auch davon dem Seelsorger genugsame Beweise gebe; und die einfache allgemeine Regel ist: wer seine Sünde nicht als solche erkennen, wer nicht zugestehen und erklären will, daß sie ihn gereue, wer nicht Besserung des Lebens versprechen und, wo Solches möglich, mit der That beweisen will, den soll der Beichtvater zunächst auf das Allerernstlichste vermahnen, und, wenn er dennoch in seiner Unbußfertigkeit verharret, ihm die Absolution versagen, dem Bußfertigen aber soll er sie ertheilen. Aber bei der Anwendung dieser einfachen Regel kommen doch allerdings die verschiedenen Arten der sündlichen Vergehungen in Betracht. Es handelt sich da namentlich um solche Fälle, wo das Beichtkind durch öffentliche Sünde Aergerniß gegeben, oder durch seine Vergehung seinen Nächsten geschädigt, oder geradezu ein Verbrechen begangen hat, oder wo es in habituellen Lasteren, oder in dauernden sündlichen Verhältnissen lebt. Wenn nemlich das Beichtkind durch öffentliche grobe Sünde Aergerniß gegeben hat, so kann seine bloße Versicherung, daß es ihm Leid thue, und es sich für die Zukunft hüten wolle, nicht genügen, wie wahr dieselbe auch sein mag; vielmehr wird seine Buße, wenn sie wirklich aufrichtig ist, es treiben müssen, daß es zuvor und zum Beweise der Aufrichtigkeit seiner Reue die von ihm öffentlich geärgerte Gemeinde durch öffentliche Beichte versöhne; und der Beichtvater wird berechtigt sein, vor Ertheilung der Absolution Solches von ihm zu begehren. Daher fordern denn die alten R.D., daß der Beichtvater den notorischen groben Sündern nicht ohne Weiteres in der Privatbeichte die Absolution ertheilen, sondern dieselben auffordern solle, zuvor die Gemeinde zu versöhnen. Ferner, wenn das Beichtkind durch seine Sünde seinen Nächsten geschädigt, z. B. ihn bestohlen, verläumdert, betrogen, erzürnt hat, so ist wenigstens unter Umständen ein Wiedergutmachen des angerichteten Schadens möglich, und ist

dies möglich, so gehört es zur Gründlichkeit der Buße, daß es auch geschehe; daher soll der Beichtvater einem Solchen die Absolution versagen, bis er seinem Nächsten den Schaden ersetzt, sich bei ihm verbeten, seine Ehre wiederhergestellt u. s. w. hat. Weiter, wenn das Beichtkind eines Verbrechens schuldig geworden ist, welches auch der menschlichen Obrigkeit zur Bestrafung unterliegt, so kann es wenigstens unter Umständen zur Gründlichkeit der Buße gehören, daß der Verbrecher sich selbst seiner Obrigkeit anzeige. Allerdings aber können die Verhältnisse hier auch so liegen, daß die Begangenschaft nur noch im Gewissen des Thäters lebendig, im Uebrigen aber todt ist, und daß der Beichtvater besser thut, wenn er im Verborgenen läßt, was Gott nicht hat offenbar werden lassen. Wenn es aber so nicht liegt, lassen die alten R.D. den Beichtvater einem solchen Verbrecher so lange die Absolution versagen, bis er sich seiner Obrigkeit gestellt hat. Ferner, wenn ein Mensch in habituellen Sünden und Lastern, als Trunkfälligkeit, Spielsucht, Hurerei, Verachtung des göttlichen Wortes und Sacraments, unchristlichen und ärgerlichen Reden u. s. w. dahin lebt, vielleicht gar schon öfter solche Sünde gebeichtet und Besserung versprochen hat, aber dennoch immer wieder rückfällig geworden ist, so soll der Beichtvater Solchem für's Erste die Absolution versagen, bis er wenigstens eine Zeit lang mit der That gezeigt hat, daß es ihm mit dem Lassen von seinen Sünden ein Ernst ist. Wenn endlich Leute, die in dauernden sündlichen Verhältnissen, als wilder Ehe, Concubinat, Ehebruch, schandbarem Gewerbe, unversöhnlicher Feindschaft und dergleichen dahin leben, und sich zur Beichte und Absolution stellen, ohne solche sündliche Verhältnisse aus dem Mittel gethan zu haben, so soll der Beichtvater Solchen nicht die Absolution ertheilen, vielmehr von denselben mit Ernst begehren, daß sie zuvor solche sündliche Verhältnisse ganz und gar beseitigen und davon dem Beichtvater die Ueberzeugung verschaffen. Das sind die Fälle, deren die R.D. im Einzelnen gedenken, wobei denn allerdings nicht zu vergessen ist, daß die Wirklichkeit immer noch mehrere und

oft auch solche Fälle liefern wird, die sich nicht so auf eine einfache Regel bringen lassen; weshalb denn auch gewiß ist, daß der Beichtstuhl immer seinen Mann erfordert. Was übrigens weiter zu geschehen hat, wenn einem Confitenten vom Beichtvater die Absolution versagt ist, davon werden wir weiter unten in einem besonderen Abschnitte vom Banne reden. Hier machen wir nur noch darauf aufmerksam, welches ein energisches Mittel der Disciplin sich unsere alte Kirche in der Privatbeichte geschaffen hatte.

Dagegen, „wenn der Prediger an Denen, die sich bei ihm zur Beicht angeben, nach menschlichem Urtheil spüret, daß sie ihre Sünde erkennen, Gottes Zorn wider die Sünde fürchten, Vergebung der Sünden durch Christum suchen, und glauben, und einen Vorsatz haben, ihr Leben zu bessern, so soll er dieselben mit Gottes Wort trösten, und zu beständiger Besserung und neuem Gehorsam ernstlich ermahnen, und dann — absolviren<sup>1)</sup>.“

Wenn nun das Beichtverhör dem Beichtvater die Ueberzeugung gegeben hat, daß er den Confitenten absolviren dürfe und müsse, so resumirt er dann kurz die Beichtunterredung, um darauf die Absolution zu ertheilen. Hinsichtlich dieser Recapitulation aber schreiben die verschiedenen Agenden ein verschiedenes Verfahren vor: Einige wenige Agenden nemlich lassen den Confitenten seine Beichte gleich zu Anfang der ganzen Handlung, wenn er zu dem Beichtvater in den Beichtstuhl tritt und um die Absolution bittet, sprechen. Diese Agenden lassen dann den Pastor das Beichtverhör am Schlusse in der Form resumiren, daß er die Hauptpunkte des vorgewesenen Verhörs in ein paar von dem Confitenten zu bejahende, unmittelbar auf die Absolution überleitende Fragen faßt. Die Hoya'sche RD. und die Pommersche Agende formuliren auch diese Fragenreihe. Nach der letzteren lautet sie: „Nach allem Unterricht soll der Beichtvater sprechen: Sind Dir denn Deine Sünden von Herzen leid, und bist Du

<sup>1)</sup> Lüneb. RD. v. J. 1643. S. 57.

betrübt, daß Du Gott erzürnet hast? Ja. Glaubest Du auch, daß Dir Gott gnädig sei, und Dir durch Jesum Christum seinen Sohn, alle Deine Sünde aus lauter Gnade vergeben wolle? Ja. Willst Du darauf empfangen zum Pfande den Leib und Blut unseres Herrn Jesu Christi, daß Dein Glaube gestärkt, und der neue Mensch in Dir verneuert werde. Ja. Willst Du auch Gott dankbar sein, Dein Leben von Herzen bessern, von Sünden ablassen, in Gottseligkeit leben gegen Gott und Deinen Nächsten, dem heiligen Geist gehorsam sein, wie ich Dich vermahnt habe? Ja. Begehrtst Du auch die heilige Absolution, daß ich Dir im Namen Jesu Christi Vergebung aller Deiner Sünden sprechen soll? Ja. Glaubest Du auch, daß diese Absolution, die ich Dir spreche, im Himmel gelte und vor Gott kräftig sei? Ja. Warum glaubst Du das, wie kann ein Mensch Sünde vergeben? Darum glaube ich und bin's gewiß, denn mein Heiland Christus spricht: Wie mich mein Vater gesandt hat, so sende ich euch auch; nehmet hin den heiligen Geist: denen ihr die Sünden vergebet, denen sind sie vergeben; alles, was ihr auf Erden löset, soll im Himmel los sein. Und ich danke meinem Herrn Jesu Christo von Herzen, der solche Gewalt, mir armen Sünder zum Troste, auf Erden gelassen hat. Auf solch Bekenntniß folget die Absolution.“ Wie sich von selbst versteht, war es auch mit diesen formulirten Fragen nicht darauf abgesehen, daß sie wörtlich vorgelegt werden sollten, sondern sie sollten dem Pastor zeigen, wie er an dieser Stelle zu verfahren habe. Aber, wie gesagt, nur die wenigsten R.D.D. lassen den Beichtvater in dieser Weise die Beichtunterredung recapituliren. Die meisten Agenden vielmehr lassen dies, und gewiß ohne Frage schicklicher, in der Weise geschehen, daß nun zum Schlusse der Beichtunterredung das Beichtkind auf Aufforderung des Beichtvaters seine Beichte spricht, und darin seiner Seits alle Hauptpunkte des Beichtverhörs resumirt, um damit die nun sofort zu ertheilende Absolution nachzusuchen. Eben darum geben sie denn aber auch Beichtformeln, welche diejenigen Confitenten, welche nicht



selbst so zu resumiren vermögen, auswendig zu wissen und dann zu sprechen haben.

Welches nach lutherischen Begriffen der nothwendige und wesentliche Inhalt einer richtigen Beichtformel sei, sagt uns in strenger Consequenz alles Vorgesagten die Meckl. KD.<sup>1)</sup>: „Nun ist aber eine christliche Beichte diese, daß sich ein armer Sünder vor Gott und seinem Seelsorger erkenne und bekenne, daß er Gottes Gebot vielfältig mit Worten, Werken und Gedanken übertreten, und also Gottes Zorn und Strafe zeitlich und ewig wohl verdient habe, ja auch in Sünden empfangen und geboren sei, und derhalben wahre Reue und Leid hierüber in seinem Herzen fühle, aber dennoch nicht verzage, sondern tröste sich von Herzen der Gnade Gottes, und glaube festiglich, daß ihm seine Sünden um des Herrn Jesu Christi Verdienstes willen vergeben werden, und wolle sein Leben auch mit Gottes Hülfe gerne bessern.“

Für diese Beichtformeln bieten nun die alten Agenden eine große Auswahl. Wir haben in den uns bekannten KD. nicht weniger als 17 verschiedene Formeln gezählt, die zwar alle jenen Anforderungen entsprechen, aber in der Fassung abweichen. Es hat keine einzige derselben sich eine allgemeinere Geltung erworben. Die meiste Verbreitung haben noch die Beichtformeln gefunden, welche Luther in der dem kleinen Katechismus einverleibten Anweisung „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten“ für „Knecht und Magd“ und für „Herrn oder Frau“ gestellt hat. Viele KD. haben diese bekannten Beichtformeln unverändert aufgenommen; andere, z. B. die Lauenburger, die Lüneburger v. J. 1643, haben sie erweitert. Aber diese Beichtformeln haben den Fehler, daß sie sich auf das Specialisiren der Sünden einlassen, und demzufolge für den Einen zutreffen und für den Anderen nicht. Dies Eingehen auf die speciellen sündlichen Vergehungen, so nöthig es ist, gehört in das Beichtverhör; die Beichtformel aber muß so allgemein sein, daß sie für Alle paßt. Unter

<sup>1)</sup> Fol. 221. B.

den Formeln letzterer Art haben nun folgende eine weitere Verbreitung über das Gebiet Einer KD. hinaus gefunden: Die Beichtformel der Meckl. KD.: „Ich armer sündiger Mensch bekenne vor Gott, meinem Schöpfer und Erlöser, daß ich viel gesündigt habe, nicht allein mit Gedanken, Worten und Werken, sondern daß ich auch in Sünden empfangen und geboren bin. Ich habe aber Zuflucht zu seiner grundlosen Barmherzigkeit, suche und begehre Gnade um des Herrn Jesu Christi willen. Herr, sei gnädig mir armen Sünder! Ich will mit Gottes Hülfe mein Leben gerne bessern“. — Die Formel der Pomm. Agende: „Ich armer sündiger Mensch bekenne vor Gott und euch, daß ich wider alle Gebote Gottes mit Gedanken, Worten, Werken viel gesündigt habe, und von Natur in Sünden empfangen und verdorben bin, unter Gottes Zorn des ewigen Todes schuldig. Darum ist mein Herz betrübt, und ist mir Leid, daß ich Gott meinen Herrn erzürnet habe, und bitte von Herzen, Gott wolle mir alle meine Sünde um seines lieben Sohnes, des Herrn Jesu Christi willen aus Gnaden vergeben, mein Herz mit dem heiligen Geist erneuern. Und dieweil ihr vom Herrn Jesu Christi Befehl habt, allen Bußfertigen ihre Sünde zu vergeben, so bitte ich euch durch Christum, ihr wollet mich mit Gottes Wort unterrichten und trösten, und mir in seinem Namen die Vergebung der Sünden sprechen, den Leib und Blut Jesu Christi zu Stärkung meines Glaubens verreichen; ich will mich mit Gottes Hülfe bessern.“ — Die Formel der Pauenburger KD.: „Ich armer sündiger Mensch bekenne mich vor Gott meinem Herrn, auch vor euch an der Stätte Gottes, daß ich nicht allein in Sünden empfangen und geboren sei, sondern habe auch die zehn Gebote meines Herrn oft und vielfältig übertreten, und damit gegen Gott und meinen Nächsten gesündigt, und Gottes Zorn und Strafe damit wohl verschuldet. Aber alle meine Sünden sind mir von Herzen leid, und komme derhalben in der Zeit der Gnaden zu euch als einem Diener Christi, und bitte, ihr wollet mich von allen meinen Sünden los sprechen, und zur Stärkung meines schwachen Glaubens das hochwürdige Sacra-

ment verreichen, nemlich den wahren Leib und Blut meines Herrn Jesu Christi, unter dem Brod und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbst eingesetzt. Ich will mein Leben mit göttlicher Hülfe gerne bessern, und hernach frömmere werden.“ Eine weite Verbreitung hat auch in Verwendung für die Privatbeichte sowohl in Süd- als in Norddeutschland diejenige Beichtformel gefunden, welche wir oben S. 342 aus der Calenberger KD. angeführt haben.

Nachdem so das Beichtverhör resumirt und damit der erste Theil der Handlung, die Beichte beendet ist, folgt dann der zweite Theil der Handlung, nemlich die Absolution.

Die Mecklenb. KD. fol. 225 ff. läßt den Beichtvater nach geschlossenem Beichtverhör und von dem Beichtkind gesprochener Beichte den Act der Absolution damit anheben, daß er in einer längeren Ansprache, deren Inhalt sie skizzirt, das Beichtkind aus Gottes Wort unterrichtet und tröstet. Indessen diese zwischen der gesprochenen Beichte und der Ertheilung der Absolution eingeschobene längere Rede des Pastors ist eine Singularität, von der wir sagen müssen, daß sie keine Nachahmung verdient. Diese Unterweisung und Tröstung aus Gottes Wort gehört wesentlich in das Beichtverhör hinein; wenn aber dieses geschlossen, die Beichte gesprochen, und damit die Absolution nachgesucht ist, so muß dann diese auch ohne lange Vor- und Zwischenreden ertheilt werden. So erheischt es die innere Fortbewegung der Sache.

Daher lassen denn auch alle anderen Kirchenordnungen ohne Ausnahme zwischen den Schluß des Beichtverhörs und seiner Recapitulation in der Beichtformel und die Ertheilung der Absolution nichts weiter treten als nur die von dem Beichtvater zu stellende und von dem Beichtkinde zu bejahende Frage: „Glaubest du auch, daß meine Vergebung Gottes Vergebung sei? Ja.“ Schon Luther in der Anweisung „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten“ stellt zwischen die vom Beichtkinde zu sprechende Beichte und die vom Beichtvater zu sprechende Absolution diese Frage. Und gleicher Weise alle KD. Zuweilen ändern sie die Fassung etwas.

So läßt die Pomm. Agende fragen: „Glaubest du auch, daß diese Absolution, die ich dir spreche, im Himmel gelte und vor Gott kräftig sei?“ Und die Hoya'sche KD.: „Glaubest du auch, daß ich dir als ein Diener Gottes deine Sünde vergeben könne?“ Und die Zwischenschiebung dieser Frage, die Einleitung der Absolution mit dieser Frage ist allerdings richtig und nöthig: das Beichtkind hat seine Sünde gebeichtet, und um die Absolution gebeten; da wird es gefragt, ob es zu dieser Absolution auch vollen Glauben und alles Vertrauen habe; und indem es diese Frage bejaht, wird ihm sein Herz aufgethan, daß es, wenn es nun die Absolution hört und empfängt, derselbigen traut als Gottes Worten und ihren Trost in's Herz faßt. Diese Frage sollte daher auch nicht unterlassen, sondern stets so gethan werden.

Auf die Bejahung dieser Frage empfängt dann das Beichtkind die Absolution.

Bei der Ertheilung der Absolution ist die erste Regel, daß sie Jedem einzeln ertheilt werden soll und muß: „Es sollen auch die Pastoren — jede Person — insonderheit verhören, und — ihr die Privatabsolution sprechen, und nicht einem ganzen Haufen zugleich, ungehört, eine gemeine Absolution sprechen<sup>1)</sup>. — „Es sollen aber die Pastores — einen Jeden nach gethaner Beicht aus dem Befehl und der Zusage Christi insonderheit absolviren, und nicht Zwei, Drei oder mehr zugleich, wie man etliche Mal erfahren, denn Solches nicht geduldet werden soll<sup>2)</sup>.“ — „Derowegen soll mit Ernst verboten sein, daß die Pfarrherren das Volk nicht bei Haufen in Gemein absolviren, darauf sollen die Superintendenten in Synodis ernstlich Achtung geben, daß es abgeschafft werde, und so Jemand aus Geiz, Gunst der Leute, oder aus Faulheit, daß er der Arbeit überhoben sei, die Absolution in's Ungewisse über das Volk bei Haufen hinspricht, den soll der Superintendent, wenn er vermahnt ist und nicht abläßt, als

<sup>1)</sup> Chur. Gen.-Artt. S. 31.

<sup>2)</sup> Calenb. KD. S. 93.



einen untreuen Miethling vom Predigtamt absetzen<sup>1)</sup>“. Ja, die Privatabsolution lag beziehungsweise unserer Kirche noch mehr am Herzen als die Privatbeichte: wie ihr das ganze Institut der Beichte nach ihren immer wiederholten Erklärungen hauptsächlich „um der heiligen Absolution willen“ da war, so wollte sie auch, daß die Absolution jedem Einzelnen zu Theil werde. Und ohne Frage mit vollem Recht, denn nur durch die Application an den Einzelnen wird das Wort von der Versöhnung zur Absolution, und es gehört also die private Ertheilung zu dem Wesen der Absolution, während die Ertheilung der Absolution an einen Haufen sie in die gemeine Predigt auflöst. Daher gestattet die Meßl. RD. wohl, wie wir S. 359 gesehen haben, daß im Nothfalle das Beichtverhör mit Zweien oder Dreien vorgenommen werde, fordert aber ausdrücklich, daß selbst dann die Absolution Jedem einzeln gesprochen werde.

Die Absolution ist mittelst einer Formel zu sprechen. Die Varietät dieser Formeln ist lange nicht so groß, als die der Beichtformeln; ich habe in allen von mir verglichenen Aegenden nur 9 verschiedene Absolutionsformeln gefunden. Die ursprünglichste ist vielleicht diejenige, welche Luther in seiner Anweisung „Wie man die Einfältigen soll lehren beichten“ giebt; sie lautet: „Und ich, aus dem Befehl unseres Herrn Jesu Christi, vergebe dir deine Sünde im Namen des Vaters, des Sohns und des heiligen Geistes. Amen. Gehe hin in Frieden“. Diese Formel ist sehr kurz, und selten hat man sich mit ihr begnügt. Die am weitesten verbreiteten sind folgende zwei: „Der allmächtige Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi will dir gnädig und barmherzig sein, und will dir alle deine Sünde vergeben um deß willen daß sein lieber Sohn Jesus Christus dafür gelitten hat und gestorben ist; und im Namen desselben unseres Herrn Jesu Christi, auf seinen Befehl und in Kraft dieser Worte, da er sagt: Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, spreche ich dich aller deiner Sünden frei, ledig und los, daß sie dir allzumal sollen

<sup>1)</sup> Pomm. Ag. S. 129.

vergeben sein so reichlich und vollkommen, als Jesus Christus dasselbige durch sein Leiden und Sterben verdient, und durch das Evangelium in alle Welt zu predigen befohlen hat, und dieser tröstlichen Zusage, die ich dir jetzt im Namen des Herrn Christi gethan, der wollest du dich tröstlich annehmen, dein Gewissen darauf zufrieden stellen, und festiglich glauben, deine Sünden seien dir gewißlich vergeben im Namen des Vaters, und des Sohns und des heiligen Geistes“. Diese Formel kommt in den Lüneburgischen RD., in der Calenberger, Ostfriesischen, Lauenburger, Pommerschen, Chursächsischen RD. vor. Nächstdem kommt am häufigsten vor die Formel: „Dieweil daß ihr bekennet, daß ihr mit Sünden behaftet seid, und Gott mit Sündigen erzürnet habt, und deßfalls begehrt Trost wider des Teufels Anfechtung, und ich zu trösten arme Sünder und Sünderinnen verordnet bin, ein Diener Gottes, nachdem Christus auch zu mir gesprochen hat: Welches Sünde ihr vergebet, dem sind sie vergeben. Item: Was ihr entbindet auf Erden, ist entbunden im Himmel, auf solche Zusage Gottes und nach seinem Befehl spreche ich euch los von allen euren Sünden allhie in der Stätte Gottes, im Namen des Vaters, und des Sohns, und des heiligen Geistes. Gehet in Frieden, und sündiget hinfort nicht mehr“. Diese Formel findet sich in der Lüneburger RD., in der Calenberger, Lauenburger, Verdenschen RD. Es läßt sich indessen nicht läugnen, daß diese Formeln für den liturgischen Gebrauch zu lang, und namentlich bei einer großen Zahl von Beichtenden nicht wohl anzuwenden sind. Viele RD. geben daher daneben auch einige kürzere Formeln, nur daß diese kürzeren Formeln mit Ausnahme der obigen Luther's selten eine weitere Verbreitung gefunden haben. Wir führen auch diese an. Eine Formel der Lauenburger RD., welche auch in der Brandenburg-Münchberger RD. v. J. 1533 vorkommt, lautet: „Der allmächtige und barmherzige Gott vergiebt dir deine Sünde, und ich aus Befehl unseres Herrn Jesu Christi, an Statt der heiligen christlichen Kirchen, spreche dich frei, ledig und los von allen deinen Sünden im Namen des u. s. w.“ Eine

Form der Pomm. Agende: „So spreche ich dich los von allen deinen Sünden, auf den Befehl des Herrn Christi, durch seinen Tod und theuerbares Blut, im Namen u. s. w.“ Die Hildesheimische RD.: „Und ich durch die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, der seinen Leib für uns in den Tod gegeben hat, und sein Blut für uns vergossen hat, zur Vergebung der Sünde, spreche dich los von allen deinen Sünden im Namen u. s. w.“ Die Schwäbisch-Haller RD. v. J. 1543: „Das ist gewißlich wahr und ein theuer werthes Wort, daß Jesus Christus gekommen ist in die Welt, die Sünder selig zu machen, hierauf verkündige ich euch Verzeihung aller eurer Sünde, von wegen Jesu Christi, und sag euch derselben aller ledig und los im Namen u. s. w.“ Die Mecklenb. RD.: „Und demnach verkündige ich euch auf den Befehl meines Herrn Jesu Christi als sein Diener und in Kraft seiner Worte, da er sagt: Welchen ihr die Sünden erlasset, denen sind sie erlassen, die Gnade Gottes, und Vergebung eurer Sünde, und spreche euch frei, ledig und los von allen euren Sünden im Namen u. s. w.“

Zweierlei ist in diesen Formeln zu bemerken. Erstens, daß sie sämmtlich keine Retentionsformel enthalten. Und mit Recht. Bei der Formel einer allgemeinen Absolution ist die Hinzunahme der Retentionsformel nothwendig, da sie sonst zur seelenverführenden Lüge wird; freilich verliert sie dann dadurch auch an dem vollen Gewicht der Absolution. Aber bei der Privatabsolution, wo der zu Absolvirende vorher gebeichtet, seine Reue und seinen Glauben bekannt, den Vorsatz der Lebensbesserung ausgesprochen hat, wo also die Absolution auf die erfüllten Bedingungen hin ertheilt wird, muß die Absolution ohne Verklausulirung und ohne Bedingung, also ohne Retentionsformel ertheilt werden. Hat das Beichtkind in seiner Beichte gelogen, so wird Gottes Wort über ihm zum Gericht; aber Gottes Gnadenwort darf nicht abgeschwächt werden, weil möglicher Weise Einer oder der Andere es mit Lügen erschleichen kann. Zweitens ist zu bemerken, daß alle diese Formeln ertheilend lauten: Der Pastor an Gottes Statt „spricht“

den Sünder „los“, „sagt“ ihn „los“. Nur eine einzige Formel ist mir in lutherischen R.D. des 16. Jahrhunderts begegnet, die bloß verkündigend lautet. Sie kommt in der Rauenburger, in der Hoyaschen, in der Brandenburg-Nürnberg'schen R.D. v. J. 1533, und in der R.D. der Herzogin Elisabeth vor, und lautet: „Der allmächtige Gott hat sich deiner erbarmt, und durch das Verdienst des allerheiligsten Leidens, Sterbens und Auferstehung unseres Herrn Jesu Christi, seines geliebten Sohnes, vergiebt er dir alle deine Sünde, und ich, als ein berufener Diener der christlichen Kirche, aus Befehl unseres Herrn Jesu Christi verkündige dir solche Vergebung aller deiner Sünden im Namen u. s. w.“ Nach dieser Formel steht die Sache so, daß Gott die Sünde vergiebt, und der Pastor die von Gott geschehene Vergebung ankündigt, während sie nach den obigen Formeln so steht, daß Gott durch den Diener seines Wortes die Sünde vergiebt. Ein Unterschied ist also ohne Frage da. Inzwischen darf man es nicht dahin verstellen, als ob diese R.D. die exhibitiv'e Kraft der Absolution läugnen wollten. Vielmehr haben sie nicht allein diese Formel neben anderen, welche verleihend lauten, sondern sie lassen auch wie z. B. die Rauenburg'sche, die Hoyasche, der Zusprechung der Absolution mit dieser Formel die bereits besprochene Frage voran gehen: „Glaubest du, daß meine Vergebung Gottes Vergebung sei? Ja“. Dagegen wird man denn aber sagen dürfen, daß diese Formel nicht ganz correct, sondern abschwächend ist. Daß die correcte Fassung einer Absolutionsformel nach lutherischen Anschauungen nur ertheilend lauten kann, bezeugt auch Chemnitz: „Non quidem dubium est, privatam absolutionem efficacem esse, quia est vox evangelii, quod est potentia dei ad salutem omni credenti. Atque ideo probatur mihi Gersonis sententia, absolutionem non in optativo modo, forma imprecationis impertiendam, sed ita ut, qui absolvitur, audiat et intelligat, deum per illud ministerium annunciationis evangelii sibi privatim applicare meritum ac beneficia Christi ad remissionem peccatorum<sup>1)</sup>“.

<sup>1)</sup> A. a. D. II, 523.



Die Absolutionsformel ist über dem Einzelnen unter Handauflegung zu sprechen, und zwar, nach dem Vorgesagten, so daß nicht Zweien zugleich die Hand aufgelegt wird. Wir haben gesehen, daß in der alten Kirche die Absolution überhaupt nur bei den Gefallenen statt fand; aber dann geschah sie auch immer unter, nur dem Bischof zustehender Handauflegung. Schon die apostolischen Constitutionen kennen es nicht anders<sup>1)</sup>. Als in der mittelalterlichen Kirche das Bußinstitut in das Beichtinstitut umgewandelt und auf alle Gemeindeglieder ausgedehnt wurde, ward auch üblich, die Absolution Allen unter Handauflegung zu sprechen. Obgleich daher nur eine Anzahl lutherischer R.D.<sup>2)</sup> ausdrücklich erwähnen, daß die Absolution unter Handauflegung gesprochen werden solle, so steht dennoch anzunehmen, daß in unserer alten Kirche die Absolution nie ohne Handauflegung erteilt sei. Freilich, directen Schriftgrund möchte die Handauflegung bei der Absolution nicht haben, denn mit der Ostfriesischen R.D. die Stelle 1 Tim. 5, 22. auf dieselbe zu beziehen, möchte doch bedenklich sein. Auch wird sich hinsichtlich der Bedeutung derselben die lutherische Kirche nicht der alten Kirche anschließen können, wenn die apostolischen Constitutionen diese Bedeutung laut den angeführten Stellen darcin setzen, daß durch die Handauflegung dem Gefallenen der ihm durch den Ausschluß aus der christlichen Gemeinschaft verloren gegangene heilige Geist wieder gegeben, daß derselbe dadurch wieder in diejenige Taxis, welche er früher in der christlichen Gemeinschaft einnahm, zurückgestellt werde. Vielmehr werden wir nach dem an anderer Stelle Bemerkten<sup>3)</sup> die Bedeutung, welche die lutherische Kirche der Handauflegung bei der Absolution beimißt, nur dahin bestimmen können, daß sie der Application diene: sie legt das Wort von der Versöhnung

<sup>1)</sup> II. 18, 5. 41, 2. 43, 1.

<sup>2)</sup> Es fordern die Handauflegung die Braunschweigische, Schleswig-Holsteinische, Hildesheimische, Pommersche, Lauenburgische, Ostfriesische R.D. ausdrücklich.

<sup>3)</sup> Liturgische Abhandlungen, I, 419. ff.

auf den desselben bedürftigen und begehrenden Sünder. Das Wirksame wird daher auch nicht in der Handauslegung als solcher sondern in dem göttlichen Wort von der Versöhnung, welches mit der Hand aufgelegt wird, zu suchen sein. So spricht sich auch die Lauenburgische KD. fol. 199 geradezu darüber aus: — „soll der Prediger dem Beichtkinde um der Application willen aus christlicher Freiheit die Hand auf's Haupt legen und, mit der Absolution zu sprechen, verfahren.“

Nachdem der Beichtvater dem Beichtkinde die Absolution gesprochen hat, entläßt er es nach fast allen KD. mit dem einfachen: „Gehe hin in Frieden“, oder: „Gehe hin in Frieden, und sündige hinfort nicht mehr“, oder: „Gehe hin und sündige nicht mehr, sondern bessere Dich ohne Unterlaß; da helfe Dir Gott mit seinem Geiste zu“. Es giebt eben, nachdem die Absolution ertheilt ist, nichts mehr zu handeln noch zu reden. Nur die KD. der Herzogin Elisabeth von Braunschweig-Lüneburg läßt noch am Schlusse der ganzen Handlung den Pastor den sämmtlichen Beichtkindern zusammen aus dem Altar eine Ansprache halten. Aber das Ungefüge tritt eben auch gleich darin heraus, daß das gegebene Formular dieser Ansprache nicht mehr von Beichte und Absolution handelt, sondern eine Vermahnung vor dem Abendmahl enthält.

Stellen wir uns nun aus dem Gesagten den ganzen Gang, welchen die Handlung der „Beichte und Absolution“ in unserer alten Kirche nahm, kurz zusammen, so ist er folgender: Am Schlusse der Sonnabendsvesper (in einigen wenigen Kirchen, nachdem noch vorher der Pastor aus dem Altar eine Ansprache an alle Confitenten insgesammt gehalten hat) treten die Confitenten, Einer nach dem Anderen, zu dem Beichtvater in den Beichtstuhl. Nachdem dann das Beichtkind die Ursach seines Kommens erklärt und um die Absolution gebeten hat, eröffnet der Beichtvater mit ihm das Beichtverhör, in welchem er den Stand seiner christlichen Erkenntniß, seinen Seelenzustand und seine Bußfertigkeit erforscht, auch etwaige heimliche Anliegen desselben entgegennimmt, ihm das Gewissen schärft, und es aus Gottes Wort unterrichtet und

tröstet. Wenn nun dies Beichtverhör nicht etwa herausstellt, daß der Beichtvater dem Beichtkinde wenigstens für jetzt die Absolution versagen müsse, so wird schließlich das Beichtverhör dadurch resumirt, daß das Beichtkind seine Beichte spricht. Worauf denn der Beichtvater, nach der zu bejahenden Frage: ob es auch glaube, daß seine Vergebung Gottes Vergebung sei? dem Beichtkinde unter Handauslegung die Absolution spricht, und es darauf mit einem „Gehe hin in Frieden, und sündige hinfort nicht mehr“ aus dem Beichtstuhl entläßt.

Uebrigens schließen die Vorschriften der R.D. mit der Entlassung des absolvirten Beichtkinds aus dem Beichtstuhl noch nicht völlig ab, sondern wie es eine Vorbereitung auf die Beichte giebt, so auch eine Nachwirkung. Die Lauenburger R.D. sagt fol. 200: „Nach empfangener Absolution sollen die Leute nicht auf dem Fuße zur Kirche auslaufen, sondern zuvor sich auf ihre Kniee niedersetzen, und Gott dem Herrn von Herzen danken, daß er allhie die Schlüssel des Himmelreichs — gegeben hat.“ Und die Pomm. Agende S. 153: „Darnach sollen die Beichtkinder nicht fort zur Kirchen hinaus laufen, sondern eine Zeit lang in der Kirchen niederknien, ihr Gebet und Danksagung zu Gott thun, um den heiligen Geist bitten, in Nüchternheit und Mäßigkeit sich zu Empfangung des hochwürdigen Sacraments bereiten. Wenn die Kinder und Gefinde ins Haus kommen, sollen sie sich mit den Eltern und unter einander verbitten. Von diesen und dergleichen Stücken sollen die Prediger ihre Gemeinde oft unterrichten.“ Darauf, daß die Leute, ehe sie zur Absolution und zum Abendmahl kommen, sich erst unter einander „verbitten“ und versöhnen, halten die alten R.D. überhaupt viel, „denn diesem heiligen Sacrament nichts mehr entgegen ist, denn Uneinigkeit“<sup>1)</sup>. Wirklich hat unsere Kirche dies damals so tief in das Volk getrieben, daß noch jetzt aus dem Volke Wenige zum Abendmahl gehen werden, die nicht nach dem

<sup>1)</sup> Brandenb.-Nürnberg. R.D. bei Richter I, 203.

vielfach hierauf angewendeten Spruch Matth. 5, 23. 24. sich zuvor mit ihrem Nächsten verbitten und versöhnen. Aber freilich wenn dergleichen gute Sitten im Volke bleiben sollen, so gehört nothwendig dazu, daß „die Prediger ihre Gemeinden von diesen und dergleichen Stücken oft unterrichten“.

Nachträglich erinnern wir noch daran, daß unsere Kirche hinsichtlich der Beichte und Absolution den Parochialzwang, wie sie ihn in der vorreformatorischen Kirche vorfand, allerdings festhielt: „Es soll ein Jeder in seinem Kirchspiel, darin er wohnt, die Absolution und das Sacrament des wahren Leibs und Bluts Christi empfangen. Und soll auch hiemit den Pastoribus verboten sein, daß keiner eines anderen Kirchspiels Kinder ohne sein Vorwissen und Willen annehmen noch zulassen soll; sondern ein Jeder soll bei seinem Kirchspiel bleiben, dazu und dahin er ordentlicher Weise gehört<sup>1)</sup>.“ Die Vorstellungen, welche man von der objectiven Kraft der Absolution hatte, berechtigten hiezu, und die Zuchtelemente, die man mit der Beichte verband, erheischten es. Seitdem wir jene Vorstellungen verlernt, und Zucht zu üben unterlassen haben, sind wir auch darauf verfallen, uns unseren Beichtvater zu suchen; aber es möchte auch ausgemacht gewiß sein, daß durch dies Wählen und Küren unter den Personen viele Seelen nur desto weiter von der Einen rechten Person abgezogen werden.

Auch erinnern wir daran, daß die lutherische Kirche wie die übrigen sogenannten Accidentien auch das Beichtgeld beibehielt. Es stammte aus den Oblationen der alten Kirche, wie der Klingebeutel, wie die ganze Reihe der theilweise noch üblichen Opfer. Wir werden davon an anderer Stelle weiter und ausführlicher reden. Hier constatiren wir nur das Factum, und fügen hinzu, daß unsere alte Kirche sich dabei nichts Aergertliches dachte, so wenig als dies noch heute zu Tage ein vernünftiger Mensch thut. Daß man sich durch dies Beichtgeld die Vergebung der Sünden erkaufe, hat wohl

<sup>1)</sup> Berdensche RD. S. 71.



schwerlich je ein Mensch wirklich gedacht, so oft es auch von den Gegnern des Beichtgeldes behauptet worden ist. Vielmehr sagt die Pomm. Agende wirklich Alles, was zur Richtigstellung dieser Sache zu sagen ist, wenn sie S. 128 sagt: „Und ob es wohl christlich und bei Vielen auch nöthig ist, daß fromme Christen ihren Beichtvater womit bedenken, und nicht mit lediger Hand vor dem Angesicht des Herrn erscheinen, wie die heilige Schrift an vielen Orten lehrt, sollen doch gottfürchtige getreue Diener Christi und wahre Seelsorger die Armuth, auch sonst Niemanden über guten Willen bedrängen, hierin allen ärgerlichen bösen Schein vermeiden, und zusehen, daß solche Accidentalien ihnen kein schändlicher verdammlicher Gewinn werden, noch durch Ansehen der Personen sich bewegen lassen, daß sie ihre eigne und der Beichtkinder Seelen mit schrecklichem Mißbrauch des Sacraments verwahrlosen. Dafür wolle Christus, unser Erzhirte, alle Diener des heiligen Evangelii bewahren, und sie mit seinem Geiste regieren“.

Das war — denn leider reden wir von einer vergangenen Gestalt — das Institut der „Beichte und Absolution“ in unserer alten Kirche. Ehe wir nun aber die geschichtliche Entwicklung weiter verfolgen, müssen wir wenigstens einschaltungsweise noch bei zwei anderen Gegenständen verweilen, nemlich bei dem von unserer Kirche ebenfalls wieder aufgenommenen Institute des Bannes, und bei der Praxis der reformirten Kirche hinsichtlich der Beichte.

Wir haben gesehen, wie sich in der mittelalterlichen Kirche das alle Glieder der Gemeinde treffende Beichtinstitut aus der von der alten Kirche für die groben Sünder ausgebildeten Bußanstalt hervorbildete, wie diese jenem ihre Formen lieh, darüber aber selbst unterging. Die lutherische Kirche nun nahm aus der mittelalterlichen Kirche das Beichtinstitut herüber, aber streifte demselben nicht nur jene von der Bußanstalt entlehnten, ihm nicht zukommenden Formen, welchen gerade die dogmatischen Irrthümer und ethischen Verfehrtheiten sich

angesezt hatten, vollständig ab, sondern richtete auch daneben die Bußanstalt der alten Kirche, allerdings in corrigirter Gestalt wieder auf. Alle alten R.D. unserer Kirche haben, und zwar meistens gleich hinter dem Abschnitte von der „Beichte und Absolution“ einen Abschnitt „von chrisilicher Disciplin oder Kirchen-Zucht und Strafe, und von dem Banne“. Es ergab sich dies auch aus den bereits dargelegten Anschauungen unserer Kirche vom Schlüsselamt von selbst; wir haben gesehen, wie nach den Forderungen unserer Kirche der Pastor nicht allein den Löse- sondern auch den Bindeschlüssel handhaben, wie er auch den einen wie den anderen nicht bloß mittelst der gemeinen Predigt des Evangeliums, mittelst der öffentlichen Verkündigung des Gesetzes und des Evangeliums sondern auch privatim an den Einzelnen handhaben, wie er nicht bloß absolviren sondern auch die Absolution versagen und vom Abendmahl abweisen soll. So stellt sich der Privatabsolution von selbst nothwendig die Kirchendisziplin, die Handhabung des Bindeschlüssels, als selbstverständliches Correlat zur Seite.

Unsere Kirche glaubte sich dazu göttlich ermächtigt und befehligt, denn „es sind solche Kirchenstrafen von unserem Herrn und Heiland Jesu Christo und seinen Aposteln selbst eingesetzt und befohlen Matth. 16. und 18. Joh. 20. 1 Cor. 5. 2 Thessal. 3. 1 Tim. 5. Tit. 3<sup>1)</sup>“. Und wenn sie solche Zucht Strafe nannte, so darf man aus diesem Ausdrucke nicht schließen, daß sie sich dabei von bloß gesetzlichen Gesichtspunkten hätte leiten lassen: sie will die unbußfertigen Sünder also strafen, „damit sie auch zu Gott bekehrt, und also ewig selig werden mögen<sup>2)</sup>“, damit der Brand aus dem Feuer gerissen, damit das Fleisch ertödtet aber der Geist lebendig gemacht werden möge; es ist bei ihr wie bei ihrem Gott das höchste Maaß der Liebe, wenn sie also straft.

Damit daß sich ihre Disciplin aus dem Bindeschlüssel

<sup>1)</sup> Mechl. R.D. fol. 231.

<sup>2)</sup> Ebendas.

ergab, war denn auch das Strassystem von selbst gegeben. Für's Erste war in gemeiner Predigt wie die Gnade Gottes in Christo über dem Bußfertigen, so der Zorn Gottes über dem Unbußfertigen zu verkündigen. Für's Zweite war dem unbußfertig Bleibenden die Absolution und folgeweise die Communion zu versagen; wir haben oben gesehen, in welchen Fällen dies geschehen sollte. Aber wenn wir nur diese Fälle näher ansehen, so ergibt sich, daß es dabei noch nicht bewenden konnte, vielmehr sich von selbst zu einem Dritten forttrieb. Zuvörderst nemlich mußte die Zurückweisung eines Unbußfertigen von der Absolution doch seine Consequenzen haben, und zwar nicht bloß darin, daß ihm nun folgeweise auch der Zutritt zum Abendmahl, sondern daß ihm in noch weiterer Folge auch die Uebernahme einer Taufzeugenschaft, einer Brautführerschaft, verwehrt, daß ihm im Entstehungsfalle ein kirchliches Begräbniß versagt werden mußte. Denn so lange Jemand vom Abendmahl ausgeschlossen werden muß, ist er selbstredend auch von der Communio der christlichen Gemeinde ausgeschlossen, und muß wie zu den Christenpflichten untauglich so christlicher Ehrenrechte verlustig geachtet werden. Wenn daher auch jene Versagung der Absolution nur privatim und heimlich zwischen dem Sünder und dem Beichtvater im Beichtstuhl geschah, so konnte dies doch natürlich nur in dem Falle ganz in der Heimlichkeit bleiben, daß der Sünder sich in kurzer Frist bekehrte und die Absolution empfing; im anderen Falle mußte die Sache immer mit der Zeit von selbst vor die Gemeinde kommen, abgesehen davon, daß man einen solchen Unbußfertigen doch auch nicht in seiner Verachtung immerfort gehen lassen konnte. Sodann aber waren auch die Vergehungen, um deretwillen die Absolution zu versagen war, zuweilen der Art, daß es von vorn herein nicht bei einer heimlichen Abweisung von der Absolution bewenden konnte. Wenn nemlich dies Vergehen ein öffentliches war, so war durch dasselbe nebenbei auch die Gemeinde geärgert; es war dadurch nicht bloß das innere Verhältniß des Menschen zu seinem Gott, sondern auch sein Verhältniß zu der christlichen

Gemeinde gestört, er hatte sich durch seine That factisch aus dieser selbst ausgeschlossen, und es kam daher auf eine Wiederherstellung nicht bloß jenes sondern auch dieses Verhältnisses an. Es mußte dann ein solcher Sünder, selbst wenn er seine Sünde bereute, sich nicht bloß durch heimliche Beichte mit seinem Gott, sondern auch durch öffentliches Bekennen seiner Reue mit der geärgerten Gemeinde versöhnen; ja, wenn ein solcher Sünder sich dann gar noch unbußfertig erwies, so mußte sogar noch vorher der Gemeinde seine Sünde öffentlich unter Nennung seines Namens verkündigt, und seine Ausschließung aus der Gemeinde, die er durch seine That factisch selbst vollzogen hatte, ausgesprochen werden, ehe er, nach dadurch erwirkter Umkehr, auf eben so öffentlich ausgesprochene Buße wieder öffentlich reconciliirt werden konnte. So ergeben sich von selbst folgende drei Grade: erstens die gemeine Predigt des Gesetzes und der Buße an Alle; zweitens die heimliche Abweisung von der Absolution und Communion im Beichtstuhl; und drittens, wenn das Vergehen ein öffentliches Aergerniß war, oder wenn der heimliche Sünder sich durch die heimliche Abweisung nicht bessern ließ, die öffentliche Verkündigung und Ausschließung des Sünders, welche sich dann immer auch die öffentliche Reconciliation bedingte. Den zweiten Grad nannte man dann wohl ausschließlich die „Excommunication“, und den dritten Grad ausschließlich den „Bann“, obgleich die Ausdrücke auch promiscue gebraucht werden. Dabei verwarf unsere Kirche den mit Kaiserlicher Acht und Aberacht und den schwersten bürgerlichen Strafen verbundenen, und nicht zur Bestrafung des vor Gott Strafbaren verwendeten, sondern allzuhäufig im weltlichen Interesse der Päbste gemißbrauchten päpstlichen, den sogenannten großen Bann, und hielt dagegen fest, daß der Excommunication und dem Banne keine weltlichen Strafen, vielmehr nur die nothwendigen, kirchlichen Consequenzen, als Ausschließung vom Abendmahl, von der Taufzeugenschaft, vom kirchlichen Begräbniß, Aufhebung der christlichen Gemeinschaft Seitens der Gemeinde mit ihm, folgen dürften.



In diesem Sinne wird denn Kirchenzucht gefordert, schon vor dem Erscheinen der Augsburgerischen Confession, und zwar nicht bloß in Privatschriften der Reformatoren, sondern auch in officiellen kirchlichen Documenten. Schon die von Luther mindestens approbirte Leisniger Kastenordnung v. J. 1523, die von Brenz verfaßte KD. für Schwäbisch-Hall v. J. 1526, die bekannte Reformatio Hassica v. J. 1526, der von den Reformatoren selbst verfaßte Unterricht der Visitatoren für Chursachsen v. J. 1528, die von Bugenhagen verfaßte Braunschweigische KD. v. J. 1528, sowie die von Ebendenselben verfaßte Hamburger KD. v. J. 1529 fordern Kirchenzucht. Daran schließen sich denn die Aeußerungen der Bekenntnisschriften selbst. Die Augsb. Conf. rechnet im 28. Artikel zum „bischöflichen Amt nach göttlichen Rechten“ d. h. zum Predigtamt auch das, „die Gottlosen, deren gottloses Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemeinde auszuschließen, ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort“. Darüber sagt denn die Apologie im Abschnitt „von der Beichte“ weiter: „Auch wird den frechen Sündern und Verächtern der Sacramente der Bann angekündigt; diese Weise halten wir sowohl nach dem Evangelio, als nach den alten Kirchengesetzen“. Diese Worte zeigen, wie man sich wohl bewußt war, daß man das alte Bußinstitut der alten Kirche wieder aufnahm<sup>1)</sup>. Aber die Apologie fügt nun auch im Artikel „von der Beichte und Genugthuung“ hinzu, daß man diese Kirchenstrafen nicht als Genugthuungen zur Versöhnung Gottes im Sinne der mittelalterlichen Kirche wieder aufnehme, sondern als Zuchtmittel, wie die alte Kirche es angesehen habe. Und die Schmalk. Artikel scheiden dann den Bann unserer Kirche von dem päpstlichen Banne mit den Worten: „Den großen Bann, wie es der Pabst nennt, halten wir für eine lautere weltliche Strafe, und gehet uns Kirchendiener Nichts an; aber der kleine, das ist, der rechte christliche Bann, ist, daß man offenkundige halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sacrament

<sup>1)</sup> Vgl. auch Chemnitz a. a. O. II, 542. 554.

oder anderer Gemeinschaft der Kirchen kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden. Und die Prediger sollen in diese geistliche Strafe oder Bann nicht mengen die weltliche Strafe“.

Dabei ist nun aber wohl zu merken: die Kirchengzucht der lutherischen Kirche ist nicht Gemeindegzucht sondern Amtszucht. Der Unterschied ist wichtig und im Kirchenbegriff selbst gegründet. Das Band der kirchlichen Gemeinschaft wird durch das in den Gnadenmitteln angetragene Heil einer Seits und durch den Glauben der Menschen an dies Heil anderer Seits geflochten; jenes ist der objective, dies der subjective Factor. Man kann nun aber statt, wie es richtig ist, dem objectiven Factor seine vorspringende Bedeutung zu lassen, das Gewicht auf den subjectiven Factor legen; und im letzteren Falle entsteht ein anderer Kirchenbegriff als im ersteren, und folgerweise auch eine andere Anschauung von der kirchlichen Gemeinschaft und von der Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft. Halte ich nemlich fest, daß Mittheilung des Heils ausschließlich nur durch die Gnadenmittel erfolgt, und daß man folgerweise nur durch die Theilnahme an den Gnadenmitteln in die Gemeinschaft des Heils aufgenommen und in der Gemeinschaft des Heils erhalten werden kann, so bestimmt sich der Begriff der kirchlichen Gemeinschaft wesentlich als die Gemeinschaft der Gnadenmittel: wir bilden dann zusammen eine Kirche, weil wir durch Taufe und Wort im Glauben zusammen gegeben sind, und durch Abendmahl und Wort im Glauben zusammen gehalten werden. Und handelt es sich denn um die Ausschließung aus der so als Gemeinschaft der Gnadenmittel bestimmten kirchlichen Gemeinschaft, so wird nicht die Ausschließung aus dem coetus der Gemeinde sondern die Trennung von den Gnadenmitteln das Erste sein, der Auszuschließende wird erst von den Gnadenmitteln geschieden werden müssen, und dann erst oder vielmehr dadurch wird er von dem coetus der Gemeinde geschieden; die Ausschließung von der Gemeinde ist die Consequenz, aber auch erst die Consequenz der Trennung von den Gnadenmitteln. Und erfordert

so die Ausschließung des Sünders wesentlich und zunächst seine Trennung von den Gnadenmitteln, so ergiebt sich von selbst, daß die Ausschließung des Sünders ein Theil der Verwaltung der Gnadenmittel, daß sie Function des Predigtamtes sein muß. Die Ordnung steht dann so, daß das Predigtamt den Sünder von der Gemeinschaft der Gnadenmittel ausschließt, und diesem Urtheil des Predigtamtes tritt die Gemeinde damit bei, daß sie ihn folgeweise auch von ihrem coetus ausschließt. So kommt man von diesen Voraussetzungen aus nothwendig auf die Amtszucht. Schwächt man dagegen den Begriff des Gnadenmittels ab, läßt man Heilsmittheilung auch auf anderen Wegen neben den Gnadenmitteln her erfolgen, setzt man eben deshalb die Gnadenmittel mehr oder weniger in von den Gläubigen selbst producirte Thätigkeiten, z. B. die Predigt des Wortes in das Selbstzeugniß der Gläubigen, das Abendmahl in Eucharistie um, so bleibt als einziger die kirchliche Gemeinschaft constituirender Factor der subjective Glaube: wir bilden dann zusammen eine Kirche, weil wir alle irgend wie gläubig geworden sind, und die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen; man sagt dann nicht, die Kirche ist, wo das Heil in den Gnadenmitteln dargeboten und im Glauben angenommen wird, sondern man sagt, die Kirche ist, wo der subjective Glaube ist. Und wo so die Kirche als die Gemeinschaft des subjectiven Glaubens gilt, da wird allerdings das Bestreben, die sich durch offene Sünden als Ungläubige Kundgebenden auszuschließen, sehr ernst sein: die Gemeinschaft der Gläubigen muß sich immer von den falschen Brüdern möglichst säubern. Aber handelt es sich dann um Ausschließung, so wird nicht die Trennung von den Gnadenmitteln dazu das Erste sein, weil den Gnadenmitteln nicht ausschließlich die Gemeinschaft stiftende Bedeutung zuerkannt wird, sondern die Ausscheidung aus dem coetus der Gläubigen wird das Erste sein, und dieser Ausschließung aus der Gemeinde wird als Consequenz die Trennung von den Gnadenmitteln, von dem Abendmahl z. B. nachfolgen, weil der Ausgeschlossene als Ungläubiger diese

Bethätigungen des Glaubens der Gläubigen nicht mehr mit machen, nicht mit den Gläubigen zeugen, in der Eucharistie nicht mit den Gläubigen dank sagen kann. Und so versteht sich denn auch von selbst, daß diese Ausschließung, die wesentlich Ausschließung nicht sowohl von den Gnadenmitteln als von dem Gemeindeverbande ist, nicht von dem Gnadenmittellamte geschehen kann, zumal da es nach diesen Voraussetzungen nicht sowohl ein Gnadenmittellamt, als vielmehr nur einen in Auftrag der Gemeinde der Gläubigen die Thätigkeiten dieser ausführenden Dienst giebt. Vielmehr tritt die Gemeinde zusammen, schließt den Sünder aus ihrem coetus aus um sich zu säubern, und das Predigtamt tritt diesem Urtheil der Gemeinde dadurch bei, daß es folgeweise den Ausgeschlossenen nun auch nicht zur Eucharistie u. s. w. läßt. Höchstens kann das Predigtamt im Auftrag, anstatt und als Repräsentant der Gemeinde ausschließen. So bestimmt sich die Kirchenzucht nach diesen Voraussetzungen wesentlich als Gemeindezucht. Und so gewiß nun die letzteren Voraussetzungen der reformirten, die ersteren dagegen der lutherischen Kirche angehören, so gewiß eignet der reformirten Kirche Gemeindezucht, der lutherischen Kirche aber Amtszucht.

Zwar zu Anfang gehen auch an diesem Punkte die Anschauungen hin und her, und nicht selten auf diejenige Seite hinüber, welche später die reformirte Kirche vertritt: So hat Luther sichtlich die Gemeindezucht und alle ihre Voraussetzungen im Sinne, wenn er im J. 1521 im Tractat „Von der Beichte“ sagt: „In diesen öffentlichen Sünden ist's wahr, daß die Macht ist bei der Gemeinde, oder dem Pfarrer statt der Gemeinde, zu binden den Sünder auch ohne seinen Willen, und soll ihn lösen, so er's begehrt.“ Aber auch in officiellen Statute, in Kirchenordnungen dringt es ein. In der Reissniger Kastenordnung v. J. 1523 wird Allen befohlen, öffentliche grobe Sünde nicht allein selbst zu meiden, sondern auch zu hindern, und dann heißt es weiter: „Ob auch bei Einigen unserer Gemeintheit hierin Versäumnis oder Unfleiß vermerkt würde, soll alsdann eine ganze eingepfarrte Versammlung



gut Zug und Macht haben, sich hierum anzunehmen, durch gebührliche Mittel, Hülfe und Zuthun der Obrigkeit Solches zu würdiger Strafe und seliger Besserung zu bringen<sup>1)</sup>." Mit voller begrifflicher Klarheit und mit allen practischen Consequenzen tritt das Princip in der bekannten Reformatio Hassica v. J. 1526 heraus. Da heißt es<sup>2)</sup>: Nach Matth. 18 soll es der ecclesia gesagt werden, wenn ein Bruder gegen seine Mitbrüder sündigt und die Vermahnung derselben nicht hören will; und da nun die ecclesia dei die congregatio fidelium ist, so müssen die Gläubigen bisweilen versammelt werden, damit ihnen die Auflehnung und Verachtung des gottlosen Bruders gesagt werde. Gleicherweise sollen nach 1. Cor. 5. die Gläubigen zur Züchtigung der öffentlichen Sünder und zur Trennung derselben von der Gemeinde versammelt werden. Solche Versammlungen sind auch nöthig, damit die Gläubigen über das Wort ihres Pastors urtheilen, sich die Bischöfe und Diaconen, das heißt ihre Gehülfen und Diener, erwählen, dieselben wo nöthig absetzen, und wenn sonst Etwas von der ganzen Gemeinde nach Gottes Wort zu setzen ist, Solches thun. Daher soll an jedem Sonntage nach der Predigt in jeder Parochie eine Versammlung der Gläubigen gehalten werden, zu welcher alle Männer, welche die Sache Christi lieb haben und in sanctorum numero habentur, zusammenkommen sollen, um über alle nöthigen Kirchensachen aus dem Worte Gottes zu beschließen. Die Direction soll dabei der Pastor führen, oder ein Anderer an seiner Statt. Die Frauen können auch dabei sein, dürfen aber nicht reden. Weil nun aber zu der Versammlung der Gläubigen Diejenigen nicht zuzulassen sind, welche gegen die Regel des Glaubens leben, und damit nichts Unrichtiges gerathet und gethatet werde, soll vor allem Anfang eine Trennung der wahren Brüder von den falschen in folgender Weise geschehen: Am ersten Sonntage, an welchem eine solche

<sup>1)</sup> Bei Richter I. 11.

<sup>2)</sup> Ebend. I. 61. ff.

Versammlung stattfinden soll, soll der Geistliche im Gottesdienst verkündigen, nach der heiligen Schrift sollten die wahren Gläubigen nicht mit Denen Gemeinschaft pflegen, welche, obwohl unter die Brüder gezählt, Hurer oder Trunkenbolde oder falscher Lehre zugethan u. s. w. seien; deßhalb sei ein Solcher zu jener Versammlung nicht zuzulassen, sondern von derselben auszuschließen; wer daher nicht außer Gemeinschaft der Gemeinde gerathen wolle, und sich doch in dergleichen öffentlichen Sünden verstrickt befinde, der solle bereuen und sich bessern; die sich nicht binnen 14 Tagen gebessert hätten, würden am dritten Sonntage unter namentlicher Nennung aus der Gemeinde ausgeschlossen werden, bis sie bereuten. Diese Verkündigung soll der Geistliche auch wiederholen, und dabei auch ausführen, daß die Kirche Gottes, welche durch den Glauben an sein Wort constituirte wird, eher vorhanden ist, ehe sie vereinigt wird (*prius sit quam congregatur*). Und welche sich dann solchem Gebote Gottes nicht unterwerfen wollen, die sollen weder zu jener Versammlung noch zum Abendmahl zugelassen, noch für Brüder gehalten werden; denn wer nicht auf Gottes Befehl wegen seiner offenen Sünden außer der Gemeinschaft der Gemeinde sein will, der kann und darf auch nicht der Lehre, des Abendmahls, der Gemeinschaft theilhaftig sein. Welche sich aber dann zu der Versammlung einsinden, die soll der Geistliche zuvor fragen, ob sie sich dieser Ordnung untergeben und, falls sie dessen schuldig werden, auch sich ausschließen lassen wollen; und die sich dann solcher Ordnung untergeben, die schreibe man auf als die eigentliche Gemeinde, wenn es auch nur Wenige sind; und wenn die Hausväter sich solcher Ordnung Gottes nicht untergeben wollen, so schreibe man ihre willigen Frauen und Dienstboten auf. Und in dieser also purificirten, die wahre Gemeinde der wahren Brüder darstellenden sonntäglichen Versammlung sollen dann wie alle Kirchensachen, z. B. die Wahl des Geistlichen, so auch die Ausschließung und Wiederaufnahme der Sünder vorgenommen

werden, und zwar in folgender Weise: Wenn Jemand notorisch in schwere Sünde fällt, so befiehlt man ihm zuvörderst, sich aus jener wöchentlichen Versammlung zu entfernen; dann berichtet der Geistliche der Versammlung, in welche Sünde derselbe gefallen, und trägt auf seine Ausschließung an; und wenn dann die Versammlung, d. h. die Gemeinde, ihre Zustimmung erklärt, so steht der Geistliche auf und verkündigt *nomine totius ecclesiae*: Diesen Menschen, der durch Ehebruch, oder Wucher, oder Trunkfälligkeit u. s. w. der Gemeinde Gottes zum Aergerniß geworden ist, berauben wir unserer Gemeinschaft und unserer Zusammenkünfte, und verbieten, daß Einer der Gläubigen Umgang mit ihm habe, damit er beschämt in sich schlage; außerdem übergeben wir ihn in der Kraft unseres Herrn Jesu Christi dem Satan zum Untergange seines Fleisches, damit sein Geist selig werde am Tage des Herrn. Darauf antwortet die Versammlung Amen, und es geschieht Gebet für ihn. Eben so ist mit dem heimlichen Sünder zu verfahren, wenn er erst von einem, dann von einigen Brüdern, dann in der wöchentlichen Versammlung oder von ein paar Abgesandten derselben vermahnt ist, und solcher Vermahnung keine Folge gegeben hat. Mit einem solchen Ausgeschlossenen aber soll dann Keiner der Gläubigen essen, trinken, Heirath schließen, oder ein Geschäft machen; nur zur Buße ermahnt soll er zuweilen werden. Wer anders handelt, soll selbst ausgeschlossen werden. Wer dann bereut, ist wieder aufzunehmen; aber er muß selbst vor die Versammlung kommen, seine Sünde bekennen und die Wiederaufnahme erbitten; stimmt dann die Gemeinde zu, so nimmt ihn in ihrem Namen der Geistliche wieder in die Gemeinschaft der Gemeinde auf. Und die Handhabung dieses Bannes ist nothwendig, *quia fieri non potest, ut ecclesiae sint ordinatae, nisi ab eis separentur falsi fratres*. So die freilich so wenig als die Leisniger Kastenordnung jemals in Kraft und Übung getretene Reformatio Hassica; man wird Alles, was wir oben als die reformirten Anschauungen vom

Banne u. s. w. hingestellt haben, in ihr mit naivster Klarheit ausgesprochen und ins Practische übersezt finden<sup>1)</sup>.

Aber gerade die Reformatio Hassica bezeichnet nun auch den Wendepunkt der Entwicklung in der lutherischen Kirche. Luther selbst trat eben aus Anlaß der Reformatio Hassica mit den darin maassgebend gemachten Principien in bewußteren Gegensatz. Es ist nicht richtig, wenn man jetzt häufig die Sache so darstellt, als ob Luther dem Landgrafen von Hessen die Einführung jener Reformatio nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit, nur darum so entschieden widerrathen habe, weil für den Augenblick die Gemeinden noch nicht dafür reif seien. Vielmehr überzeugte sich Luther gegenüber der Entschiedenheit und Klarheit, mit welcher in der Reformatio Hassica der Versuch gemacht war, die sichtbare Kirche auf der Gemeinde der Heiligen zu erbauen, daß es so überhaupt nicht gehe; und so sehen wir denn von nun an, wenn auch bei Luther persönlich noch hin und wieder die früheren Gedanken auftauchen, doch in der lutherischen Kirche jene andere von uns oben dargestellte Reihe von Anschauungen maassgebend werden. Nur in der KD. für Schwäbisch-Hall v. J. 1526, welche ja auch sonst Lutherisches und Reformirtes ausgleicht, findet sich der Mittelweg eingeschlagen, daß der Rath den Pastoren „etliche redliche Personen aus der Bürgerschaft“ zuordnet, und dies Collegium dann den Bann exerciren soll<sup>2)</sup>. Das ist denn freilich keine reine Amtszucht, aber das Gemeindeprincip ist doch auch gebrochen; es ist principlose Mittelstraße. Dagegen schreibt der „Unterricht der Visitatoren an die Pfarrherren im Kurfürstenthum Sachsen“ v. J. 1528 bereits einfach vor, die Strafe des christlichen Bannes nicht abgehen zu lassen, und zu dem Zwecke die öffentlichen Sünder nicht zum Abendmahl zuzulassen, wenn sie aber sich nicht bessern, sie in den Bann öffentlich zu verkündigen<sup>3)</sup>. Da ist

<sup>1)</sup> Ueber die Geschichte der Kirchenzucht in der hessischen Kirche, vgl. Hassencamp hessische Kirchengeschichte II. 1, 596. ff.

<sup>2)</sup> Ebendas. I, 46.

<sup>3)</sup> Ebendas. I, 98.



denn der Bann principaliter nicht als Ausschließung aus der Gemeinde, sondern als Trennung von den Gnadenmitteln gedacht, und die Ausführung ist in keiner Weise weder ganz noch halb der Gemeinde, sondern sie ist den Pastoren zugewiesen. Nach der von Bugenhagen verfaßten braunschweigischen KD. v. J. 1528 sollen offenbare Sünder einige Mal von Einem oder Zweien ihrer Prädicanten vermahnt, und, wenn sie sich nicht bessern, für Unchristen gehalten, darum bis zu öffentlicher Buße nicht zum Sacrament gelassen werden, wornach denn die anderen Christen mit ihm nur als mit einem Bürger, aber nicht als mit einem Christen umgehen sollen. „Das ist das Urtheil und Gericht der Prädicanten über Solche, die sich nicht wollen bessern, das muß gelten im Himmel, wie Christus sagt, wenn es geschieht aus und nach Gottes Worte, wie es gesagt ist<sup>1)</sup>.“ Eben so die ebenfalls von Bugenhagen verfaßte hamburgische KD. v. J. 1529. Und daran schließen sich denn die Bekenntnißschriften an. Die Apologie sagt im Abschnitte „von der Kirchengewalt“ ausdrücklich: „Aber wir reden von dem Bischof nach dem Evangelio (das heißt, von dem Predigtamt), und es gefällt uns die alte Eintheilung der Gewalt in eine Gewalt des heiligen Amtes und in eine Gewalt der Gerichtspflege. Ein Bischof hat also die Gewalt des heiligen Amtes, das ist den Dienst des Wortes und der Sacramente; er hat auch die Gewalt der Gerichtspflege, das ist die Gerechtsame, Die, welche öffentliche Verbrechen verschuldet haben, aus der Gemeinde auszuschließen, und sie wieder los zu sprechen, wenn sie sich bekehrt haben und die Lossprechung begehren.“ Und noch directer die Schmalkaldischen Artikel im Anhang „von der Bischöfe Gewalt und Jurisdiction“: „Dies ist gewiß, daß die gemeine Jurisdiction, Die, so in öffentlichen Lasten liegen, zu bannen, alle Pfarrherren haben sollen, und daß die Bischöfe als Tyrannen sie zu sich gezogen — so ist's recht, daß man diese geraubte Jurisdiction auch wieder von ihnen

<sup>1)</sup> Ebenbas. I, 112.

nehme, und sie den Pfarrherren, welchen sie aus Christi Befehl gehört, zustelle“. Seit der Zeit stand es in der lutherischen Kirche fest, daß die Kirchenzucht Amtszucht sein und von den Pastoren mittelst Versagung der Absolution und des Abendmahls geübt werden müsse.

Wie sehr die lutherische Kirche sich auch der Voraussetzungen bewußt war, welche auf die Gemeindezucht hinführen, und wie bestimmt sie denselben entsagte, zeigt sich auch noch an einer anderen Bestimmung unserer Bekenntnißschriften. Wir sahen oben, wie die Auffassung der Kirchenzucht als Gemeindezucht zu ihrer Voraussetzung den Satz hat, daß der die kirchliche Gemeinschaft bildende Factor der subjective Glaube, und daß die Kirche die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen sei, wie aber auch dieser Satz weiter, wo er für die Kirchenbildung maassgebend gemacht wird, nothwendig das Bestreben hervorruft, die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen unvermischt darzustellen. Daran muß sich denn aber noch weiter die Consequenz knüpfen, daß eine Kirche und Gemeinde, in der noch Ungläubige und als Solche offenbar werdende sich befinden, keine rechte christliche Gemeinde, sondern daß der Bann nothwendig sei, um die christliche Gemeinde in ihrer Wahrheit zu erhalten. Die Reformatio Hassica schloß auch, wie wir sahen, ihre Ausführungen über den Bann mit dieser Behauptung. Die reformirte Kirche freilich hat nie gewagt, ihn nackt hin auszusprechen, weil er sich nicht durchführen läßt, sondern Calvin hat ihn theoretisch und practisch temperirt, wie jetzt die auf dem Boden gleicher Anschauungen stehenden Verfechter der Presbyterial- und Synodalverfassung thun. Wohl aber haben die Wiedertäufer, wie so manche reformirte Grundanschauung, so auch diese consequent ausgesprochen. Dagegen lehnen unsere Bekenntnißschriften die Sätze der Wiedertäufer und Schwentkfelder: daß eine Gemeinde, darin noch Sünder gefunden werden, keine rechte christliche Gemeinde sei, und daß da keine rechte christliche Gemeinde sei, da kein öffentlicher Ausschluß oder ordentlicher Proceß des Bannes gehalten werde — als „unleidliche“ Sätze ab, und stellen

ihnen den Satz entgegen: daß wahre Kirche und Gemeinde da sei, wo Wort und Sacrament richtig verwaltet werden.

Indessen die lutherische Kirche kam mit ihrem an sich richtigen Satze, daß die Kirchenzucht als ein Ergebniß der Schlüsselgewalt, als die Bethätigung des Bindeschlüssels, wesentlich Amtszucht sein, und von den Pastoren gehandhabt werden müsse, bald nach einer anderen Seite hin in's Gedränge. Die Erfahrung zeigte, nicht allein daß die Pastoren häufig mit der Handhabung der Kirchenzucht bei den mancherlei darin vorkommenden schwierigen Fällen sich nicht zu behelfen wußten, sondern auch daß noch viel Schlimmere, daß die Pastoren den Bindeschlüssel, und zwar oft gröblich in Menschenfurcht, Gunst, Neid und Rache mißbrauchten, und auf der anderen Seite, daß der einzelne Pastor nicht die Stellung hatte, die Kirchenzucht gegen seine Gemeinde mit gebührendem Ernst durchzuführen. Es lag das auch nicht bloß in der damaligen Verwilderung der Gemeinden oder in dem niedrigen Bildungsstande vieler damaligen Pastoren, sondern es lag in der Sache: so schwere Dinge wie Kirchenzucht und dergleichen können niemals auf die Spitze der einzelnen Persönlichkeit des Pastors gestellt sein; es ist unmöglich, die Kirche auf dem Principe der Autonomie der Gemeinde zu erbauen, aber es ist eben so unmöglich, sie auf dem Princip der Souverainetät der Pastoren aufzurichten. So trat die Kirchenzuchtfrage nothwendig mit unter diejenigen Punkte, welche unsere Kirche auf die Aufrichtung eines ordentlichen Kirchenregiments hindrängten. Im J. 1538 stellten die Wittenberger Theologen auf Grund der von ihnen in den Kirchenvisitationen gemachten Erfahrungen dem Churfürsten in einem Erachten<sup>1)</sup> vor: das päpstliche und bischöfliche Kirchenregiment sei in Folge der Reformation in Abgang gekommen, aber „anstatt derselbigen Aemter noch keine andere Bestellung gemacht“; darüber sei nun aber die betrübendste Unordnung auf

---

<sup>1)</sup> Abgedruckt bei Richter Gesch. der evang. Kirchenverfassung in Deutschland. Lpz. 1851. S. 82. ff.

allen Punkten eingerissen; es gehe so nicht weiter; es müsse für Aufsicht auf der Pastoren Lehre, Leben und Wandel, für Gleichförmigkeit und Richtigkeit der Ceremonieen, für Schutz der Pastoren nach ihren Personen und ihrem Einkommen, für ordentliches Verfahren bei Anstellung der Pastoren, für Schlichtung der Händel zwischen Pastoren und Gemeinden, für Aufrechterhaltung guter Sitte in den Gemeinden, für ordentliche Handhabung der Ehesachen, und dergleichen, endlich auch für Handhabung der Kirchenzucht gesorgt werden; nicht allein die Pastoren seien dazu unvermögend, sondern auch die Visitatoren, die immer nur zeitweise fungirten, und eben so die vor einigen Jahren bestellten Superintendenten, die ja keine Execution noch Macht hätten; noch weniger vermöge die weltliche Obrigkeit, der Hof, des Fürsten Amtleute, diese Sachen in Ordnung zu bringen; es bedürfe durchaus eines ständigen Kirchenregiments: in „Summa die Kirchensachen und äußerlicher Kirchenzwang, Disciplin und Ordnung können ohne schwere Sünde vor Gott, ohne großen unaussprechlichen Schaden (nemlich daß Junge und Alte alle zaumlos, roh und wild werden) also nicht hängen oder ungefasset schweben; so ist von Anfang der Christenheit und heiligen Kirchen von Zeiten Augustini, Ambrosii her, ein Kirchenzwang erhalten, der christlich, löblich und nützlich gewesen, obwohl der Pabst und die Seinen des heiligen göttlichen Namens und der Kirchentitel zu ihrem zeitlichen Nutzen mißbraucht; ob man nun wohl bisher, das schädliche Feuer der päpstlichen Irrthümer desto leichter zu löschen, hat müssen mit abbrechen, das sonst hätte mögen stehen bleiben, so will doch von Nöthen sein, auch wieder zu bauen und nützliche Ordnung zu christlicher Zucht wieder aufzurichten, ist ganz hoch von Nöthen diesen Sachen weiter nachzudenken, denn alle Fälle und Casus sollten hieher gewiesen werden, welche vor Alters zu der ecclesiastica jurisdictio gehört haben“; daher möge der Churfürst in seinen Landen vier Consistorien bestellen, welche aus unmittelbarem Befehl des Landesfürsten diese jurisdictio ecclesiastica, nemlich die oben aufgezählten Sachen behandeln;



diese Consistorien sollten denn auch den Bann handhaben in folgender Weise: „was den Bann anlangt, soll kein Pfarrer, Prediger Jemanden in irgend einem Falle zu excommuniciren haben, ohne Vorwissen des Judicis Consistorii; bei demselbigen sollten die Ursachen erwogen und berathschlagt werden, und alsdann, Appellation an den Churfürsten vorbehalten, zu der Strafe procedirt; hernach aber sollte die excommunicatio oder Bann, welchen der Commissarius hätte gehen lassen, öffentlich in der Kirche durch den Pfarrer oder Prediger über den Verbannten verkündigt werden“. So der Vorschlag der Wittenberger Theologen, der also dahin ging: Allerdings solle der Pastor vermöge der Schlüsselgewalt seines Amtes darüber cognosciren, wo an seiner Beichtfinder Einem zum Banne zu schreiten sein möge, auch hernach solchen Bann verkündigen und vollstrecken, aber ehe er Letzteres thue, solle er die Sache dem Consistorio vorlegen, damit dasselbe ordentlich und unpartheiisch die Sache verhöre und prüfe, und erst wenn dieses zustimme, solle der Pastor mit dem Banne verfahren. Diesem Erachten gemäß richtete denn auch wirklich der Churfürst durch die Consistorialordnung v. J. 1542<sup>1)</sup> drei Consistorien in seinem Lande ein, und der Punkt wegen der Kirchenzucht und des Bannes ward dabei wörtlich so geordnet, wie die Wittenberger vorgeschlagen hatten:

Aber ein bedenklicher Punkt war doch in dieser Einrichtung. Zwar darin mochte an sich keine Beeinträchtigung des Predigtamtes und seiner Schlüsselgewalt gefunden werden, daß ein Kirchenregiment dem einzelnen Pastor in der Ausübung des Bindeschlüssels mit seinem Rath und Urtheil half, und daß der einzelne Pastor nicht ohne solchen Rath und Urtheil mit den härtesten Kirchenstrafen sollte procediren dürfen. Aber war ein solches Consistorium, das von dem Landesfürsten bestellt ward, und von welchem, wenn es auf Kirchenstrafen erkannte, noch wieder an den Landesherrn appellirt werden

<sup>1)</sup> Bei Richter I, 367.

konnte, ein wirkliches Kirchenregiment? war es nicht vielmehr eine landesherrliche Behörde? und trat nicht durch solche Einrichtung zwischen die Schlüsselgewalt und ihre Ausübung die der Sache fremde Staatsgewalt störend in die Mitte? Diese Bedenken, die selbstverständlich weit über die einzelne Frage der Kirchenzucht hinaus greifen, machten sich sofort geltend. Luther selbst theilte diese Bedenken im höchsten Maaße. In Hessen sah man sich im J. 1539 auch genöthigt, eine „Ordnung der Kirchenzucht ergehen zu lassen<sup>1)</sup>“, und die alleinige Willkühr der Pastoren in diesen Dingen zu brechen, aber man gab die Stellung, welche man in Chursachsen den Consistorien gegeben hatte, lieber den Superintendenten als kirchlichen Personen. In Chursachsen führte diese Verlegenheit in diesen Jahren zu den bekannten Versuchen, entweder den Episcopat im evangelischen Sinne wieder aufzurichten, oder sich mit den alten Bischöfen vergleichen zu wollen. Es ist nicht wahr, wenn man in neuerer Zeit es so dargestellt hat, als ob diesen Versuchen bloß der von der Politik dictirte Wunsch unterlegen hätte, sich mit der alten Kirche möglichst zu vertragen. Vielmehr ist dabei die Verlegenheit um ein Kirchenregiment von kirchlich unbedenklicher Natur, eines der am meisten treibenden Motive gewesen. Das geht auf das Deutlichste zumal aus den von Melanthon in diesen Verhandlungen abgegebenen Gutachten hervor, in welchen denn insbesondere auch immer wiederholt wird, daß diese das Evangelium fördernden Bischöfe dann auch für ordentliche Kirchenzuchtgerichte sorgen müßten. Diese Versuche scheiterten bekanntlich. Aber es hatte nun auch die Folge, daß die Einrichtung der Consistorien, namentlich was ihre Stellung zur Kirchenzucht und Bann betraf, außerhalb Chursachsen zunächst wenig Nachahmung fand. Man blieb in den anderen Territorien zunächst noch dabei stehen, die Handhabung der Kirchenzucht und des Bannes allein den Pastoren kraft ihres Schlüsselamtes zu überlassen. Ja, es bildete sich von jetzt an unter den lutherischen Theologen,

<sup>1)</sup> Ebendas. I, 293. Vgl. Hassencamp a. a. D.

im Gegensatze gegen den in Chursachsen sich ausbildenden landesherrlichen Summepiscopat und seine Ausführung in der Consistorialverfassung, eine Richtung hervor, die überhaupt kein Kirchenregiment im eigentlichen Sinne anerkannte und wollte, der die Kirche nur aus Pastoren und Gemeinden, Lehrern und Zuhörern bestand, die das Kirchenregiment eigentlich jedem einzelnen Pastor zuerkannte, und als eine höhere Stufe über denselben höchstens und gewissermaßen nur etwa eine synodale Vereinigung von Pastoren oder eine Theologen-Facultät und deren Gutachten gelten ließ. Die vorzüglichsten Vertreter dieser Richtung sind Mörlin, Flacius, Wigand u. s. w. Diese Richtung ging auch, was die Kirchenzucht betrifft, practisch vor: namentlich in kleineren, besonders in städtischen Territorien traten sämmtliche Pastoren in eine Vereinigung, in sogenannte Ministerien zusammen, verabredeten unter sich die Grundsätze, nach welchen sie Disciplin handhaben wollten, verbündeten sich zu gemeinsamer unverbrüchlicher Haltung des Verabredeten, verkündeten dann insgesammt ihren Gemeinden die von ihnen aufgerichtete Ordnung, und hielten dieselbe so lange aufrecht, bis — Einer oder der Andere unter ihnen tergiversirte, was niemals lange auf sich warten ließ, und womit regelmäßig diese Art von Kirchenregiment, natürlich unter Begleitung der ärgerlichsten Austritte, wieder über den Haufen fiel. Wir haben eine solche Kirchenzuchtordnung, von den Magdeburger Pastoren im J. 1554 aufgerichtet, bei Richter<sup>1)</sup>.

Indessen diese Richtung brachte in nicht gar langer Zeit durch die Mißgriffe, welche sie namentlich auf dem Gebiete der Kirchenzucht beging, ihre Sache in Mißcredit, und dagegen die Consistorialverfassung zu allgemeiner Durchführung. Die Geistlichen dieser Richtung nemlich fingen an, die damals schwebenden Lehrdifferenzen dadurch zu für ihre Ansicht günstigem Austrage bringen zu wollen, daß sie sich vereinigten und vereinigt nicht allein den Theologen und Geistlichen der

---

<sup>1)</sup> II, 147.

Gegenparthei sondern auch den etwa Diesen oder ihren Meinungen anhängenden Gliedern ihrer Gemeinden die Absolution und das Abendmahl versagten, und sie bannten. So thaten in den osiandristischen Streitigkeiten im J. 1551 und den folgenden Jahren Mörlin und die zu ihm haltenden Geistlichen des Herzogthums Preußen gegen Osiander und seinen Anhang <sup>1)</sup>. So geschah im J. 1560 zu Bremen in den hardenbergischen Händeln <sup>2)</sup>. Die gewaltsamsten Auftritte dieser Art aber erfolgten vom J. 1560 ab während der synergistischen Streitigkeiten in Jena, als dem Strigel und seinem Anhang gegenüber Glacius, Wigand, Musäus und Juber mit dem Stadtministerium in ein Verbündniß dahin traten, die Lehrzucht über das Land und die Landesuniversität handhaben, zu dem Zwecke Jedem, der geistliche Amtsverrichtungen begehre, in Verhör nehmen, und Alle, die sich synergistischer Irrthümer verdächtig zeigten, excommuniciren zu wollen <sup>3)</sup>. Sie excommunicirten in der That mehrere juristische Professoren und eine Reihe von Einwohnern Jena's bloß wegen irgendwie documentirter Hinneigung derselben zu Striegel und seinen Lehren; und als die Landesherrschaft, wie sie auch in Königsberg und Bremen hatte thun müssen, sich der Sache annahm und ihnen verbot, den Bindschlüssel in dieser Weise zu handhaben, erklärten sie dies für einen cäsareo-papistischen Eingriff in ihre pastoralen Amtsrechte, und versagten den Gehorsam. Und als darauf der Herzog Johann Friedrich den bereits in Chursachsen eingeschlagenen Weg befolgte, im J. 1561 ein Landesconsistorium einsetzte, und demselben auch, um die Ausartung des christlichen Bannes in „ein weltliches Richteramt, auch zum Theil einer hispanischen Inquisition nicht ungleich“ zu verhindern, die Kirchenzucht in derselben Weise wie die Chursächsische Consistorialordnung überwies, erweiterte sich die Differenz zu einem Streite über die Zu-

<sup>1)</sup> Planck Gesch. der Entstehung u. f. w. unseres protestantischen Lehrbegriffs. IV, 320. ff.

<sup>2)</sup> Ebendas. V, 2, 242. ff.

<sup>3)</sup> Ebendas. IV, 612. ff.



lässigkeit des landesherrlichen Kirchenregiments und seiner Ausübung durch ein Consistorium überhaupt, in welchem Glacius und seine Theologen der herzoglichen Regierung vorwarfen, daß sie dem Herrn Christo nach dem Zügel griffen, und diese wieder die Theologen beschuldigte, daß sie den weltlichen Herren nach dem Zügel griffen. Man wird niemals läugnen können, daß sehr viele derjenigen Bedenken, welche Glacius und die Seinen in diesem die ganze Kirche Thüringen's erschütternden Kampfe damals gegen das landesherrliche Kirchenregiment und gegen die dadurch immer nahe gelegten Gefahren der Vermischung geistlicher und weltlicher Gewalt, des Cäsareopapismus, der Unterdrückung der Schlüsselgewalt u. s. w. geäußert haben, nur zu wahr und von der späteren Geschichte nur zu sehr bestätigt sind. Aber, abgesehen von der ganz ungehörigen Art, wie sie den Kampf führten, konnten sie schon darum nicht als Sieger aus demselben hervorgehen, weil sie Nichts an die Stelle dessen zu setzen wußten, was sie angriffen. Sie wollten das landesherrliche Kirchenregiment und seine Gestaltung in der Consistorialverfassung nicht, aber sie wußten als Ersatz dafür auch Nichts als die Ueberantwortung des Kirchenregiments an die einzelnen Pastoren oder an eine Vergatterung von Pastoren zu bieten, womit sich begreiflich Nichts anfangen ließ. So schob die Nothwendigkeit der Sache sie und ihre Tendenzen zur Seite, und brachte den landesherrlichen Summeepiscopat zur Geltung; nicht ihre Personen allein, sondern auch ihr Princip und ihre ganze Richtung ging an diesen Jena'schen Händeln zu Grunde; und nicht bloß im Herzogthum Sachsen blieb das Consistorium trotz ihres Widerstandes bestehen und auch für die Kirchenzucht competent, sondern allgemein in allen lutherischen Landen wurden seit jener Zeit Consistorien eingerichtet, und zu der Kirchenzucht wie das chursächsische gestellt. Der Mißbrauch der Kirchenzucht in jenen Lehrhändeln hatte in zu weiten Kreisen die Ueberzeugung hervorgerufen, daß die Cognition des Bannes den einzelnen Pastoren abgenommen und Consistorialbehörden übergeben werden müsse. Nicht allein

Melanthon hatte fortwährend in Gutachten und Briefen darauf gedrungen, sondern auch Theologen von strengstem lutherischen Character, wie der in kirchlichen Fragen so ausgezeichnete Sarcerius <sup>1)</sup> hatten dasselbe gethan. So drang denn die Consistorialverfassung von nun an ungestört allgemein durch.

Seitdem leitet sich die Kirchenzucht allgemein in den lutherischen Kirchen einfach in folgenden Gang: Wenn dem Pastor in der Beichte oder sonst ein Beichtkind vorkommt, das in heimlichen schweren Sünden unbußfertig liegt, so soll er es von der Absolution und vom Abendmahl heimlich und privatim ausschließen. Das kann und soll er, weil heimlich, thun ohne Jemanden zu fragen. Aber wenn nun der also heimlich Abgewiesene nicht in etlicher Zeit zur Buße und Besserung kommt, oder wenn die Sünde, in welcher das Beichtkind liegt, von vorn herein nicht eine heimliche, sondern eine öffentliche, ein gemeines Uergerniß war, so soll der Pastor den Fall dem Consistorium anzeigen. Dieses soll dann nach stattgehabtem gebühlichem Proceß nach Befinden der Sache den öffentlichen Bann gerichtlich erkennen. Aber dann soll der Pastor wieder den Sünder auf Erfordern des Consistorium vor der Gemeinde öffentlich in den Bann verkündigen, und eben so denselben nach eingetretener Buße und Besserung öffentlich auf öffentliche Beichte wieder aufnehmen.

Solchem öffentlichen Banne folgen denn die weiteren Consequenzen, daß der Sünder, so lange er excommunicirt ist, nicht Gevatter stehen, nicht Brautführer sein, nicht copulirt, nicht kirchlich begraben werden kann. Dagegen darf er die Predigt besuchen. Man schied ihn von dem weidenden Wort, indem man ihm die Absolution versagte, und von dem Sacrament der Gemeinschaft, indem man ihn vom Abendmahl ausschloß, und versagte ihm kirchliche Ehrenrechte und kirchlichen Segen, weil er kein Glied der Kirche war; aber man

---

<sup>1)</sup> Niedner, Zeitschr. f. die histor. Theologie. Jahrgang 1850. Heft I, 70. ff.

ließ ihm das missionirende Wort, weil er wiederzusehen war. Die Gemeinde ihrer Seits aber sollte für ihn beten, ihn zur Buße und Besserung vermahnen, aber im Uebrigen mit ihm nur als mit einem Bürger und nicht als mit einem Mitchristen umgehen.

Daneben aber darf nicht verschwiegen werden, daß man allerdings schon frühe im 16ten Jahrhundert an den Bann in einzelnen Territorien auch weltliche, policeiliche Strafen knüpfte, als Kerker, am Pranger stehen, vor der Kirchthür ausstehen, Landesverweisung, Amtsentsetzung. Es war dies leider schon eine Vermischung geistlicher und weltlicher Strafgewalt, und den dogmatischen Anschauungen unserer Kirche entgegen. Gleichwohl thut es schon die Chursächsishe Consistorialordnung v. J. 1542. Indessen bleibt dies im 16ten Jahrhundert nur bei vereinzeltten Fällen.

Das war kürzlich die Gestalt, welche die Kirchenzucht in der lutherischen Kirche als Seitenstück zu der Beichte und Absolution gewann.

Die Theologen und die Ordnungen unserer Kirche im 16ten Jahrhundert setzen sich aber nicht bloß mit der römischen Kirche wegen der Beichte und Absolution aus einander, sondern auch mit Denen, welche keine Privatbeichte wollen: „Qui vero usum privatae absolutionis, quae voce evangelii per ministrum verbi annunciatur, ex ecclesia prorsus tollunt, cum iis nostrae ecclesiae nihil commune habent<sup>1)</sup>. Das geht auf die reformirte Kirche, auf „die Sacramentschwärmer und etliche Andere, welche die Absolution zum Theil verachten, zum Theil gar verwerfen<sup>2)</sup>“. Wir aber müssen uns diese reformirten Anschauungen und Praxen hier kurz vergegenwärtigen, weil sie bald auch in der Geschichte unserer Kirche wirksam werden.

Die Reformirten sind mit unserer Kirche in den Negationen gegen das römische Beichtinstitut im Allgemeinen ein-

<sup>1)</sup> Chemnitz. LL. theol. II, 548.

<sup>2)</sup> Calenb. RD. fol. k. 1.

verstanden: sie wollen keine Enumeration, keine Satisfactionen u. s. w. Aber diese Uebereinstimmung erstreckt sich auch nur auf die Negationen, und hört schon bei Demjenigen auf, was die lutherische Kirche der römischen positiv entgegensetzt, geschweige denn daß sie mit den selbständigen Schöpfungen der lutherischen Kirche auf diesem Gebiete sich hätten befreundet können.

Schon das machen sie von ihrem abstracten Schriftprincip aus der lutherischen Kirche zum Vorwurfe, daß sie überhaupt ein Institut der Beichte und Absolution hat, da ein solches nicht vom Herrn eingesetzt sei. Freilich ist dabei außer Acht gelassen, daß dies doch nur von der Form gilt, daß aber der Inhalt, der sich in dem Institut der Beichte und Absolution formirt, allerdings wirklich auctoritatis divinae ist. Indessen hat dies die Reformirten nicht gehindert, Calvin <sup>1)</sup> selbst an der Spitze, in böswilliger Zusammenwerfung der lutherischen Privatbeichte mit der römischen Ohrenbeichte unserer Kirche vorzurücken, daß sie da den papistischen Sauerteig nicht ganz ausgelegt, ein römisches Institut behalten habe.

Indessen die Gründe, welche den Reformirten das Institut der Beichte und Absolution verleiden, liegen viel tiefer als in dem bloßen Mangel der Schriftmäßigkeit. Wir haben gesehen, daß der lutherischen Kirche dies Institut vorzugsweise um der Absolution willen da war. Diese Anschauung konnten die Reformirten aus mehr als einem Grunde nicht so theilen. Den Reformirten ist der Gnadenstand des Wiedergeborenen, weil derselbe Solches durch die Erwählung Gottes und seines unabänderlichen Rathes ist, ein unverlierbarer, der durch Versündigungen, auch durch schwere nicht wieder aufgehoben werden kann, sich vielmehr immer wieder herstellen muß. So weit nun unter den Reformirten diese Voraussetzungen gelten, wird ein eigentliches Verlangen nach der Absolution nicht statt haben können, da es nach diesen Voraus-

<sup>1)</sup> In seiner zweiten defensio contra Westphalum.



setzungen einer Wiederherstellung in den Gnadenstand, einer Wiederaufnahme in die göttliche Gnadengemeinschaft durch das Wort der vergebenden Gnade nicht bedarf. Ferner waren die Reformirten allerdings damit einverstanden, daß zur rechten Buße Reue und Glaube gehöre; aber sie fassen den Glauben völlig subjectiv, er ist ihnen nicht sowohl Vertrauen auf das feste Wort Gottes, als vielmehr das subjective Gefühl der Gnade, die persönliche Gewißheit des Gnadenstandes. Auch von dieser Voraussetzung aus konnte es zu einem rechten Sehnen nach dem Wort der Absolution nicht kommen. Es fehlt mithin schon Alles, was die lutherische Kirche vermöge ihrer Anschauungen zu der Absolution und damit zu dem ganzen Institut hintrieb.

Die Hauptsache aber ist, daß ja die Reformirten gar keine Gnadenmittel im eigentlichen Sinne, daß sie weder ein Gebundensein der Gnadenmittheilung ausschließlich an Wort und Sacrament, noch eine exhibitiv, Gnade darreichende Kraft wie des Sacramentes so des Wortes kannten: das Wort verkündigt ihnen wohl die Gnade Gottes, bietet dieselbe an, aber es ist nicht Träger derselben, legt sie nicht bei. Wenn daher die lutherische Kirche sagte, sie mache Gottes Wort von der Versöhnung zur That und applicire es vollstreckend dem Einzelnen, und das eben sei die Absolution, so hatte das von reformirten Voraussetzungen aus gar keinen Sinn. Den Reformirten konnte auch das zur That geformte Wort, die Absolution, nur Anbietung der Gnade Gottes, nur Verkündigung des göttlichen Gnadenrathes sein, weil das Wort Gottes selbst ihr nicht mehr war. Dann aber war eine Application an den Einzelnen ein völlig leeres Ding, und die allgemeine Verkündigung der Gnade Gottes that ganz dasselbe. Ja, nicht bloß als leer, sondern geradezu als unzulässig mußte die Application an den Einzelnen von diesen Voraussetzungen aus erscheinen. Nur wenn man die Gewißheit hat, daß Gottes Wort, was es sagt, auch thut, kann man zu dem Sünder sprechen, wie die lutherische Kirche zu ihm spricht: „Ich spreche Dich frei, ledig und los.“ Aber

diese Rede wird, wenn das Wort nur anbietet und verkündigt, zur Täuschung und zur Anmaassung. Denn zwar von lutherischen Voraussetzungen aus steht es fest, daß das Wort der Absolution immer und unter allen Umständen wirkt; Jedem, dem die Absolution gesprochen wird, wird sie auch zu Theil, er glaube oder glaube nicht, nur daß sie ihm lediglich im ersteren Falle zu Leben und Segen, im letzteren Falle aber zum Gericht wird; die Wirksamkeit des Wortes der Absolution ist unbedingt, und nur der subjective Effect desselben an dem Absolvirten ist bedingt und verschieden, jenachdem er die ihm in jedem Falle zu Theil werdende Vergebung der Sünden im Glauben annimmt und dadurch an sich verwirklicht, oder im Unglauben verwirft und dadurch noch solche Verachtung zu seiner verbleibenden Schuld hinzufügt. Hier daher kann es nicht allein, sondern muß es heißen: „Ich spreche Dich los.“ Wenn aber das Wort der Absolution die Gnade nur anbietet, so liegt das, was die Absolution kräftig macht, nicht in dem Wort derselben, sondern in dem Glauben Dessen, der absolvirt wird. Glaubt er, so wird durch seinen Glauben wirklich, was das Wort in Aussicht stellt; glaubt er nicht, so erfolgt überhaupt gar keine Wirkung, denn das Wort verkündigt bloß. Auf diesem Standpunkte daher kann und darf es, wenn es in der Wahrheit bleiben soll, nur heißen: Ich verkündige Dir, daß, wenn Du glaubst, Gott Dir Deine Sünden vergeben, aber daß er sie Dir behalten wird, wenn Du nicht glaubst. Von diesem letzteren Standpunkte aus aber mußte es ferner als priesterliche Anmaassung erscheinen, wenn der Geistliche sagen wollte: „Ich spreche Dich los.“ Ist das Wort Gottes Gnade mitzutheilen, Sünde zu vergeben, kurz Das was es sagt zu thun kräftig, so spricht der Diener des Wortes Gottes mit Recht „Ich spreche Dich los“, denn zwar nicht er nach seiner Person, aber das von ihm als dem Instrument gehandhabte Wort Gottes vergiebt wirklich. Gott vergiebt, indem der Diener seines Wortes dasselbe handelt, durch sein Wort; und es ist da nicht mehr ein Unterschied zwischen göttlicher Vergebung und priesterlicher

Vergebung, sondern Gott vergiebt unmittelbar durch sein von dem Diener gehandeltes Wort. Kündigt dagegen das Wort nur an, so geht die wirkliche Vergebung nicht in und mit der Handlung des Wortes Gottes durch den Diener, sondern anderswo vor; der Diener hat also bloß anzukündigen, daß dieselbe irgendwie und irgendwo geschehen sei oder werde; und thäte er mehr, spräche er wirklich Vergebung der Sünden zu, so entstände wieder die Frage, wie seine Vergebung sich zur göttlichen Vergebung verhielte. Weil die Reformirten keine Gnadenmittelnatur des Wortes kennen, erneuert sich ihnen die nur auf dem Grunde der lutherischen Gnadenmittellehre zu schlichtende alte Streitfrage: wie sich die göttliche Sündenvergebung zu der kirchenamtlichen verhalte? sie erledigen dieselbige für sich radical dadurch, daß sie eine eigentliche Absolution durch den Pastor gar nicht zulassen, und verwerfen dann nicht allein die priesterliche Absolution der römischen Kirche, sondern auch die lutherische Absolution durch den Diener des göttlichen Wortes als im Grunde gleich falsch. So müssen die Reformirten die Privatabsolution verwerfen, können es höchstens zur allgemeinen Absolution bringen, und auch diese nur in Form der Verkündigung und so zulassen, daß sie immer conditionaliter mit Hervorhebung der Retention neben der Absolution gestellt wird. Nur in dem Sinne konnte auch Calvin der Privatabsolution eine zulässige Seite abgewinnen, als es zuweilen einem bedrängten Gewissen tröstlich sein kann, wenn man ihm besonders den Gnadenrath Gottes in Christo verkündigt <sup>1)</sup> — was aber begreiflich keine lutherische Privatabsolution ergibt.

Mit der Privatabsolution fiel den Reformirten natürlich auch die Privatbeichte. Außerdem aber traten der letzteren in den Anschauungen der Reformirten noch einige andere Hindernisse entgegen. Wie die Reformirten keine Gnadenmittel im eigentlichen Sinne kannten, so natürlich auch kein Gnadenmittelamt, kein Predigtamt im lutherischen Sinne,

<sup>1)</sup> Instit. III. 4, 14.

sondern nur einen Diener des Wortes, der die Gottesdienste, in welchen die gläubige Gemeinde ihren Glauben in Anbetung, Lob und Preis, Danksagung u. s. w. bethätigt, im Namen dieser Gemeinde ausrichtet und leitet. Dieser Anschauung gegenüber mußte die lutherische Privatbeichte als ein hierarchisches Institut erscheinen, von der römischen Ohrenbeichte wenig verschieden. Und dazu kam noch ein Anderes: Die lutherische Kirche wußte, daß sie vom Herrn Gnadenmittel und in denselben die Mittel hatte, ihren Gliedern Erkenntniß, Erleuchtung, Trost und alle Gaben mitzutheilen; und dem gegenüber sah sie ihre Glieder als Solche an, die täglich solcher Gaben höchst bedürftig seien. Daher gab sie allen ihren Anstalten den pädagogischen Character, und bedachte sich auch nicht, ihre Glieder durch ihre Ordnungen und Anstalten anzuhalten, daß sie sich dem Amte der Gnadenmittel stellen mußten, um Erkenntniß, Erleuchtung, Trost u. s. w. zu empfangen. Die reformirte Kirche kannte keine Gnadenmittel, sondern, wo es Jemand auf Förderung seines christlichen Lebens ankam, hatte er sich vielmehr an die Gemeinschaft der Gläubigen, als die eigentliche Trägerin des Geistes und seiner Gaben, an die geistliche Hülfe der Brüder zu wenden; und diese Gemeinde galt ihr nicht sowohl für eine Schaar täglich der geistigen Gaben Bedürftiger, als vielmehr für die Gemeinde der Gläubigen und Heiligen. Demnach legte sie ihre Institute nicht sowohl pädagogisch an, als vielmehr in dem Sinne, daß sich in ihnen der Glaube ihrer Glieder nach seinem Maaß und nach seiner Art bethätigen und darstellen sollte. Solche Bethätigung aber verlangte Freiheit und Bewegung, und vertrug, wenn sie Wahrheit sein und von innen heraus gehen sollte, keine Bindung und kein Anhalten. Daher schloß sie in ihren Ordnungen solches Anhalten möglichst aus. Und diese Freiheit der Subjectivität übertrug sie dann auch auf die Fälle, wo der Einzelne nicht seinen Reichthum christlichen Lebens bethätigen und darstellen, sondern wo er umgekehrt Förderung seines christlichen Lebens suchen sollte und wollte: sie ließ ihm dann Freiheit, wie und



wo und ob er sich nach Lehre, Trost u. s. w. umsehen wollte, band ihn aber nicht durch pädagogische Ordnungen, sich der Mittheilung Seitens der Kirche zu stellen, und band ihn am wenigsten an das Predigtamt, das ja nichts Besonderes zu geben hatte, sondern ließ ihn sich in der Gemeinschaft der Gemeinde suchen, wo er Förderung finde. Natürlich konnte sie von diesen Voraussetzungen aus nicht, wie die lutherische Kirche, ihre Glieder anhalten, sich in der Privatbeichte dem Pastor zur Prüfung, Unterweisung und Tröstung zu stellen, sondern bedurfte Einer dergleichen, was er nach seiner subjectiven Freiheit ausmachen konnte, so konnte er sich an einen erfahrenen Bruder oder auch an den Geistlichen wenden, und sich unter Entdeckung seines Herzenszustandes brüderlichen Rath suchen. So verwarf die reformirte Kirche die Privatbeichte durchaus; und wenn sie auch zugab, daß es dem Einzelnen zuweilen daran liegen könne, seine Sünde nicht bloß Gott, oder dem geschädigten Nächsten der Versöhnung wegen, sondern auch einem Menschen der Tröstung wegen zu beichten, so wies sie ihn damit an den erfahrenen Christenbruder, als welchen er auch seinen Geistlichen benutzen konnte, wenn er ihm dafür zusagte.

Demnach hat die reformirte Kirche ein Institut der „Beichte und Absolution“ nie gehabt. Was in dieser Beziehung bei ihr vorkommt, besteht lediglich in der Offenen Schuld, daß nemlich am Anfange des Gottesdienstes und in der Vorbereitung auf das Abendmahl, den Communicanten insgemein nach einer Vermahnungsrede eine allgemeine Beichte und Absolution, natürlich in bloß verkündigender Form und bedingungsweise mit Absolutions- und Retentionsformel gestellt, vorgelesen wird. Diese Vorlesung geschieht denn allerdings durch den Geistlichen als Diener der Gemeinde.

Man findet die Anschauungen der Reformirten kurz und klar ausgesprochen in den folgenden Worten des 14ten Artikels der 2ten helvetischen Confession: „Wir glauben aber, daß dies aufrichtige Bekenntniß, welches nur vor Gott geschieht, ent-

weder insgeheim zwischen Gott und dem Sünder, oder öffentlich in der Kirche, wo das allgemeine Sündenbekenntniß hergesagt wird, hinreiche, und daß, um Vergebung der Sünden zu erlangen, es nicht nöthig sei, daß Jemand seine Sünden einem Priester beichte, ihm in die Ohren flüstere, um dagegen von ihm unter Auflegung der Hände die Lossprechung zu vernehmen, weil weder eine Vorschrift darüber, noch ein Beispiel davon in der heiligen Schrift vorkommt. — Wenn aber Jemand von der Last seiner Sünden und von gefährlichen Versuchungen gedrückt, insbesondere Rath, Belehrung und Trost bei einem Diener der Kirche oder bei einem anderen im Geseze Gottes unterrichteten Bruder suchen will, so verwerfen wir das nicht, wie wir denn auch das oben erwähnte allgemeine und öffentliche Sündenbekenntniß, das in der Kirche in den gottesdienstlichen Versammlungen pflegt hergesagt zu werden, weil es der Schrift gemäß ist, durchaus billigen.“

Dagegen hat die reformirte Kirche desto mehr auf Kirchenzucht gegeben. Ihre Grundanschauung, daß die Kirche die Gemeinschaft der Wiedergeborenen sei, forderte die Aussonderung der falschen Brüder, aber erwirkte natürlich auch, daß sich die Kirchenzucht bei ihr als Gemeindezucht gestalten mußte. Zwar den consequenten Satz der Wiedertäufer, daß eine Gemeinde, in der noch Sünder seien, keine rechte christliche Gemeinde sei, hat sie nicht festhalten können. Calvin hat ihn in den Satz temperirt: daß eine Kirche ohne Kirchenbann nur eine weniger vollkommene Kirche sei; — was eine Halbheit ist, da die Reinheit einer Kirche überhaupt nicht in der Reinheit ihrer Glieder, sondern in der Reinheit der Gnadenmittel besteht, und wenn man diesen Satz läugnet, auch völlige Reinheit der Glieder gefordert werden muß. Aber eine wesentliche Forderung ist ihr die Kirchenzucht immer geblieben; der Heidelberger Katechismus läßt auf die Frage: „Was ist das Amt der Schlüssel?“ ganz charakteristisch antworten: „Die Predigt des heiligen Evangeliums und die christliche Bußzucht, durch welche beide Stücke das Himmelreich auf- und zugeschlossen wird.“ Hat also eine Kirche

keine Bußzucht, so hat sie das Amt der Schlüssel nur halb. Eben so wenig hat zwar die reformirte Kirche die Kirchenzucht rein als Gemeindezucht durchzuführen vermocht. Nur in kleinen zerstreuten Gemeinden, z. B. in den Fremden-  
gemeinden des Johannes a Lasco <sup>1)</sup>, hat sie der Kirchen-  
disciplin die consequente Form der Gemeindezucht dahin  
gegeben, daß die ganze Gemeinde in corpore die Excom-  
munication und den Bann handhabt. Zwingli machte den  
Versuch, auf weiterem Gebiete dasselbe durchzuführen, aber  
die Wiedertäufer zogen ihm die practischen Consequenzen, und  
er hielt es für's Beste, die Kirchenzucht — dem Magistrat  
zuzuweisen. Calvin endlich hat auch hier temperirt, indem er  
die Kirchenzucht einem Collegium, bestehend aus den Geist-  
lichen und den vom Magistrat in Gemeinschaft mit den  
Geistlichen gewählten Kirchenältesten, in die Hände gab. Aehn-  
liche, das demokratische Princip unschädlich machen sollende  
Einrichtungen sind dann in den reformirten Kirchen meistens  
getroffen. Aber das Princip bleibt doch immer das, daß  
diese wenn auch von oligarchischen Personen erwählten oder  
sich durch Cooptation ergänzenden Ältesten die Gemeinde  
repräsentiren sollen, und daß es die letztere ist, welche Excom-  
munication und Bann durch diese Organe handhabt, um sich  
rein zu erhalten <sup>2)</sup>.

Diese Erinnerung an die Lehre und Praxis der Re-  
formirten wird uns manche Erscheinungen erklären, die uns  
entgegentreten werden, wenn wir nun die weitere Entwicklung  
der „Beichte und Absolution“ innerhalb der lutherischen Kirche  
betrachten.

### 5. Die neuere Zeit seit Spener.

Wir müssen uns hier vergegenwärtigen, daß zwischen  
dem Zeitpunkte, mit welchem unsere bisherige geschichtliche

<sup>1)</sup> Vgl. die *AD.* der Niederländer in London, bei Richter II, 99. ff.

<sup>2)</sup> Vgl. hierzu Schenkel *Wesen des Protestantismus* III, 214—221.  
227—232. 244—261.

Betrachtung geschlossen hat, nemlich dem Ausgange des 16ten Jahrhunderts, und demjenigen Zeitpunkte, an welchem wir nun dieselbe wieder aufnehmen müssen, nemlich der zweiten Hälfte des 17ten Jahrhunderts, der 30jährige Krieg liegt, daß derselbe in den meisten deutschen Ländern lutherischer Confession nicht allein keine Entwicklungen und Fortbildungen auf kirchlichem Gebiete zuließ, sondern selbst das Festhalten an der gegebenen Ordnung unmöglich machte, ja in weiten Gebieten geradezu alle geschichtliche Continuität des kirchlichen wie des Volkslebens abbrach.

Nothwendig ward von dem hiedurch in die lutherische Kirche einreißenden Verderben nicht am geringsten das Beicht- und Disciplinarwesen derselben betroffen. Wenn man nur den einzelnen Umstand erwägt, daß in ganzen Landesgebieten vielleicht die Hälfte der Gemeinden nicht Jahre, sondern Jahrzehnte lang ohne Pfarrer war, daß man sich allenthalben mit ungelehrten und unwissenden, oft auch sittenlosen Pastoren begnügen mußte, über welche Aufsicht und Regiment zu führen in der allgemeinen Verwirrung unmöglich war, daß selbst die wenigen tüchtigeren Geistlichen viel zu sehr in die tägliche Noth verschlungen waren, um Erhebliches zu leisten, wie hätte das Beichtwesen, welches unter allen Einrichtungen der lutherischen Kirche am meisten die persönliche Tüchtigkeit des Pastors und Seelsorgers voraussetzte, unter den Händen solcher Verwaltung nicht Schaden nehmen sollen! Und wenn man sich anderer Seits den Zustand der verwüsteten, verödeten, kriegsverwütheten, dann mit sitzengebliebenem oder hergelaufenem Kriegsgesinde wieder bevölkerten Parochien veranschaulicht, wie wäre es möglich gewesen, in solchen Gemeinden eine feine, christliche, evangelische Zucht zu üben! Kurz, man kam, was das Beichtwesen betrifft, in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht zu neuen Einrichtungen, aber die alten versielen.

Dazu muß man hinzunehmen, daß, als endlich der Krieg aufhörte und das Werk der kirchlichen Wiederherstellung von Land zu Lande in die Hände genommen ward, man natürlich die alten Einrichtungen wieder aufnahm, und vor allen Dingen



auf Grund und nach dem Vorbilde derselben nur erst wieder Ordnung herzustellen suchte: man renovirte die alten Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Es war der naturgemäße Weg, daß man an dem Punkte wieder anknüpfte, an welchem der geschichtliche Faden abgerissen war. Und man darf auch die hierauf damals verwendete Arbeit und deren Werth nicht, wie so häufig geschehen ist, unterschätzen. Wir werden nachher sehen, wie in dem letzten Viertel des 17. Jahrhunderts eine Reihe von Männern, wie Spener u. s. w., mit den Resultaten dieser Arbeit nicht zufrieden sind und Versuche über Versuche machen dieselben zu verbessern. Aber die einseitigsten Lobredner dieser spenerischen Besserungsversuche werden zugeben müssen, daß dieselben gar nicht im vierten Viertel des 17. Jahrhunderts hätten gemacht werden können, wenn nicht andere Leute im dritten Viertel desselben erst Ordnung gemacht hätten. Alle diese spenerischen Versuche laufen ja darauf hinaus, daß das in äußerlicher Ordnung und Sitte Vorhandene geistlich belebt werden müsse, und setzen also einen wenigstens äußerlichen Ordnungszustand der Gemeinden voraus, der aber um die Mitte des 17. Jahrhunderts eben nicht vorhanden sondern erst seitdem in wenigen Jahrzehnten wieder geschaffen war. Wenn man dies erwägt, wird man vielmehr jener Arbeit der Restauration seine Anerkennung zollen, und es bewundern, wie dieselbe in wenigen Jahrzehnten ein zuchtlos gewordenes Volk wenigstens wieder in seine äußerliche Ordnung zu bringen vermocht hatte. Freilich wird man denn aber auch nicht übersehen dürfen, daß diese Restauration sich häufig auch mit der äußerlichen Ordnung zufrieden gab, der Sache eine Genüge gethan zu haben glaubte, wenn seine äußerliche Zucht und Sitte hergestellt war, und darum auch in bedenklichem Grade bereit war, auch auf kirchlichem Gebiete nach äußerlichen Zuchtmitteln, nach weltlichen Strafen, nach polizeilichen Maasnahmen zu greifen, ja diesen Charakter den kirchlichen Institutionen selbst aufzudrücken.

Nimmt man diese Momente zusammen, so werden wir uns nicht wundern, wenn wir das Beicht- und Disciplinar-

wesen der lutherischen Kirche in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts äußerlich den alten R.D. conform, dabei aber mit Mängeln behaftet finden, die auf der einen Seite darin bestehen, daß man bei Festhaltung des formellen Verfahrens die geistlichen und geistlich productiven Factoren fallen läßt, und auf der anderen Seite darin, daß man der kirchlichen Disciplin gern durch bürgerliche Strafen zu Hülfe kommt. Daß das Beicht- und Disciplinarwesen im Aeußerlichen die alte Gestalt wieder annahm, ergiebt sich bald: fast in allen Ländern wurden um die Mitte des 17. Jahrhunderts die alten R.D., zum Theil revidirt, wieder ausgegeben, aber alle diese R.D., auch die revidirten, halten hinsichtlich des Beicht- und Bußwesens das Alte unverändert fest. Die Mängel der Ausführung und Praxis aber, die damit Hand in Hand gingen, lernen wir aus den unten näher zu betrachtenden Schriften eines Heinrich Müller, Theophilus Großgebauer, Veit Ludwig von Sackendorf, Spener u. s. w. kennen. Wir stellen dieselben zusammen.

Was das Beichtwesen betrifft, so behielt man Privatbeichte, Beichtstuhl, Privatabsolution unverbrüchlich bei, aber man ließ in der Ausführung das Beichtverhör fast allgemein fallen: man stellte mit den Confitenten kein Lehrexamen an, man erkundigte sich nicht seines Lebens, man ging nicht speciell auf seinen Seelenzustand ein, man gab ihm keine Gelegenheit besondere Sünden zu bekennen, oder in besonderen Gewissensnöthen Rath und Trost zu suchen, was daher auch den Leuten nicht mehr zu thun einfiel, man belehrte und vermahnnte ihn nicht mehr besonders; kurz, obgleich man den Confitenten in den Beichtstuhl besonders nahm, hielt man doch keine seelsorgerliche Unterredung mit ihm, wie die alten R.D. forderten, sondern der Confitent sagte seine Beichtformel auf, und darauf ertheilte ihm der Pastor mit der Formel die Absolution. Ja, es kam wohl vor, daß die Pastoren eine recht lange Beichtformel verlangten, und die Leute beschämten, wenn sie eine solche nicht wußten. Das war eines Theils die Folge davon, daß die Pastoren nur darauf hielten, daß sich die Leute

hinreichend oft zur Beichte stellten, aber sich nicht genug seel-  
 forgerlich um dieselben kümmerten, um sie persönlich zu kennen  
 und darnach mit ihnen in der Beichte zu handeln. Anderen  
 Theils hatte man sich's selbst durch unrichtige Anordnungen  
 unmöglich gemacht: Während nemlich die alten R.D. durch  
 förmliche Verbote verhindern, daß die Leute zu bestimmten  
 Jahreszeiten zur Communion kommen, damit nicht zwischen  
 der Kraft des Pastors und der Zahl der Confitenten ein Miß-  
 verhältniß werde, vielmehr bestrebt sind, den Zutritt zur Beichte  
 und Communion gleichmäßig auf das ganze Jahr auszu-  
 dehnen; so setzte man dagegen um diese Zeit geradezu be-  
 stimmte Communionzeiten an, um die Leute an den regel-  
 mäßigen Besuch des heiligen Tisches zu gewöhnen. Indem  
 man aber diese Absicht erreichte, machte man sich ein ordent-  
 liches Beicht hören unmöglich: nimmermehr konnte Ein Pastor  
 an einem Sonnabendnachmittage mit 80, 100 und mehr Con-  
 fitenten eine ordentliche Beichtunterredung pflegen; Zeit und  
 Kraft reichten dazu nicht aus; es mußte „Alles wie auf der  
 Post gehen“. Dieser Mangel hatte aber auch noch sehr  
 wesentliche, eben so schlimme Consequenzen: das Beichtverhör  
 sollte herausstellen, ob dem Confitenten die Absolution zu er-  
 theilen oder zu versagen sei: unterblieb nun das Beichtverhör,  
 so verstand sich eigentlich von selbst, daß der Pastor das Beicht-  
 kind ohne Weiteres auf sein gesprochenes Beichtformular ab-  
 solviren mußte. Nur in dem Falle, daß dem Pastor öffent-  
 liche Sünden des Confitenten anderweit bekannt waren, konnte  
 es noch zur Versagung der Communion kommen. Die Folge  
 war also, daß die Absolution meistens immer, ohne alle Be-  
 achtung des Bindeschlüssels ertheilt ward. Sodann sollte das  
 Beichtverhör auch dazu dienen, dem Beichtkinde die Be-  
 dingungen, und zwar im Hinblick auf sein persönliches Leben,  
 klar zu machen, unter welchen allein man zum Segen ab-  
 solvirt werden kann. Wenn man nun das Beichtkind im  
 Beichtstuhl auf seine Sünden nicht hinwies, nach seinem Glau-  
 ben nicht fragte, es zu seiner Besserung nicht anwies und  
 vermahnte, sondern es auf die gesprochene Beichtformel mit

der Absolutionsformel absolvirte, so legte allerdings solche rein formelle Behandlung der Sache mindestens den Unverständigen die Auffassung nahe, daß es überhaupt an der Form liege. Und wenn nun überdem die Gemeinde sah, daß mit der Absolution sehr unkritisch verfahren ward, daß die Leute, die sie täglich unbekehrt und ungebeßert dahin gehen sah, dennoch absolvirt wurden, so konnten Unverständige allerdings auf den Gedanken kommen, daß man durch das äußerliche Beichtgehen Vergebung der Sünden erlange. Daher die Klagen aus jener Zeit, daß die Beichtfinder „eine Gewohnheit daraus machen oder gar eine Abgötterei“, daß das Beichtwesen, wie es sei, die „Leute sicher mache“, daß dieselben „sich dabei durch Einbildung eines operis operati betrügen“, daß „alle Sicherer bei fortwährend schlechtem Leben, weil sie dennoch die Absolution täglich haben können, sich desto mehr verstocken lassen, aber sich damit am schändlichsten betrügen“<sup>1)</sup>.

That man bei der Beichte zu wenig, so that man hinsichtlich der Kirchendisziplin Beides, so wohl zu wenig als zu viel. Zu wenig in so fern, als man nicht genug Zucht übte. Sackendorf mißt davon die Schuld der Rauheit der Confessorien bei, und das mag wahr sein; es mag auch in jenen Zeiten häufig schwer gewesen sein. Wir dürfen indessen auch nicht vergessen, daß wir eben gesehen haben, wie selten die Pastoren zur Versagung der Absolution schritten. Diese aber ist immer der Ausgangspunkt aller Kirchendisziplin, und wenn die Pastoren nicht anfangen, den Tisch des Herrn rein zu halten, kann kein Kirchengericht Zucht üben. Zu wenig auch in so fern, als man viele schwere Sünden ganz leer ausgehen ließ. Schon J. Gerhard klagt darüber, daß man die Kirchenzucht fast nur bei den fleischlichen Vergehungen anwende, und noch Sackendorf wiederholt die Klage. Indessen ganz auf diese beschränkt kann man sie damals noch nicht haben, denn

---

<sup>1)</sup> Vgl. Großgebauer Wächterstimme Cap. 10 B. I. v. Sackendorf Christenstaat, S. 640. Spener's Bedenken I, im Anhang S. 55. 197. 317. I. 196. IV, 307.



aus Spener's Bedenken geht hervor, daß man Kirchenbuße noch in Fällen von Sabbathschändung, Diebstahl, falschem Zeugniß, Zauberei verhängte. Zu wenig endlich leider auch in so fern, als man die Person ansah, und an dem vornehmen Sünder vorüberging. Zu viel dagegen in so fern, als man zu den Kirchenzuchtmitteln weltliche Strafen hinzufügte. Wie wir sahen, war dies von vorn herein in unserer Kirche nicht sorglich vermieden worden: aber die Zeit, wo man durch Nebenverordnungen zu den Kirchenordnungen der Kirchendisziplin mit der Armensünderbank, dem Halseisen an der Kirchthür, dem Stehen mit dem weißen Stabe in der Hand am Eingang der Kirche, und ähnlichen Mitteln aufzuhelfen suchte, war doch erst jetzt. Man wird den Klagen aus jener Zeit, daß in der Kirchendisziplin „Geistlich und Weltlich durch einander gemengt“ sei, Recht geben müssen. Und, was die Hauptsache ist, man verfuhr dabei so ungeschickt, daß dadurch das innerste Wesen der Kirchendisziplin geradezu in sein Gegentheil verkehrt ward. Der schwerste Grad der Kirchenstrafe, der Bann — und auf diesen kommt es hier allein an — bestand, wie wir wissen, darin, daß der offenbare unbußfertige Sünder von der Kanzel herab der Gemeinde unter Nennung seines Namens und seiner Sünde verkündigt, und für ausgeschlossen von Absolution, Communion und Gemeinschaft der Gemeinde erklärt ward. Wenn er aber dann bereuete und Wiederaufnahme begehrte, so mußte er in die Kirche kommen, der Gemeinde seine Sünde öffentlich bekennen, und ward dann absolvirt, zur Communion genommen, und reconciliirt unter Vermahnungen an die Gemeinde, ihm zu vergeben und zu vergessen, wie Gott vergiebt, und ihn unter völliger Hinweglegung alles Borgefallenen mit ungefärbter Bruderliebe in ihre Mitte wieder aufzunehmen. Es verfiel demnach der Bann in zwei getrennte Acte, den der öffentlichen Verkündigung und Ausschließung, und den der Reconciliation. Augenscheinlich kam von diesen Acten nur dem ersten der Charakter der Strafe zu, denn allerdings geschah die Verkündigung und Ausschließung dem Sünder wider seinen

Willen; aber er brauchte nun auch nicht dabei in der Kirche gegenwärtig zu sein; ja er konnte streng genommen gar nicht dabei gegenwärtig sein, da er, wenn dasselbe vorgenommen ward, nicht mehr als Glied der Gemeinde galt. Dagegen mußte der Sünder bei dem Act der Reconciliation allerdings gegenwärtig, selbst thätig sein; aber einer Seits ward er dazu nicht gezwungen, vielmehr nur dann zu demselben zugelassen, wenn er selbst es begehrte; und anderer Seits sollte dieser Act gar nichts Strafendes in sich schließen, sondern allwege versöhnend sein. Er ward ja absolvirt, communicirt, reconciliirt; selbst daß er seine Sünde vor der Gemeinde bekennen mußte, hatte zunächst nicht den Sinn, daß er sich vor der Gemeinde demüthigen, sondern den, daß er sich die Liebe der Gemeinde wieder erbitten sollte; es war die Bethätigung der Liebe, der von Gott und seinen Engeln getheilten Liebe, in der die Gemeinde Jesu ihr verirrt gewesenes aber wiederkehrendes Glied wieder aufnimmt. So war das alte Bußwesen unserer Kirche angelegt. Als man nun aber in der Mitte des 17. Jahrhunderts der Kirchendisziplin in obbeschriebener Weise weltliche Strafen hinzufügte, so that man dies in der Art, daß man den ersten Act (der Verkündigung des Sünders) ganz fallen ließ, die Strafen der Armensünderbank dem zweiten Act (der Reconciliation) beifügte, und den Sünder mit weltlicher Gewalt dazu anhielt, sich demselben zu unterwerfen. Die gefallene Frauensperson z. B. mußte sich nicht etwa gefallen lassen öffentlich verkündigt und ausgeschlossen zu werden, und ausgeschlossen zu bleiben, bis sie freiwillig sich zur Reconciliation stellte; sondern sie wurde von vorn herein durch Gerichtszwang angehalten, sich der Kirchenbuße zu unterwerfen in folgender Weise: sie mußte in die Kirche kommen, und während des ganzen Gottesdienstes zur Schau aussetzen; nach gehaltener Predigt mußte sie vortreten, der Pastor verkündigte der Gemeinde ihre Sünde, und sie mußte dieselbe beichten; dann ward sie absolvirt, und communicirt, und der Gemeinde empfohlen. Natürlich war durch diese Behandlung die ganze Sache total umgekehrt: die Kirchen-

disciplin, und zwar gerade der Act der Reconciliation, war ein Strafact geworden; der Sünder ward gezwungen, Gott und der Gemeinde abzubitten; die Absolution, welche auf solche erzwungene Beichte ertheilt ward, war ein gröblicher Mißbrauch, denn selten mag sie auf ein bußfertiges Herz gefallen sein. Das ist's, was die wohlbegründeten Klagen aus jener Zeit meinen, wenn sie bedauern, daß die Kirchenbuße eine Strafe, eine zwangsweise auferlegte Strafe geworden sei. Natürlich hatte das dann noch weitere Consequenzen: Wenn ursprünglich die öffentliche Production des Sünders in dem Act der Reconciliation dazu dienen sollte und gewiß auch dazu diente, den bußfertigen und sich selbst der Gemeinde darstellenden und an ihr Herz legenden Sünder mit der Gemeinde auszuföhnen und wieder bei ihr zu Ehren zu bringen, so konnte dagegen die so in eine zwangsweise Strafe veränderte Kirchenbuße nur dahin führen, und führte auch erfahrungsmäßig nur dahin, dem Sünder einen lebenslänglichen Makel anzuhängen. Das Verkehrte konnte nur verkehrt wirken. Ferner, nachdem man aus der Kirchenbuße eine Disciplinarstrafe gemacht hatte, wendete man sie natürlich nicht mehr bei solchen Vergehungen an, welche anderweit bei den bürgerlichen Gerichten ihre Bestrafung fanden, also z. B. nicht bei Verbrechen. So ward die alte Anschauung, daß der Christ, der in Verbrechen falle, nicht allein die bürgerliche Ordnung sondern auch Gott und seine Gemeinde verletzt habe, und daher nicht allein der obrigkeitlichen Strafe sich unterwerfen, sondern auch bei Gott und seiner Kirche Vergebung und Ver söhnung suchen müsse, vollständig verwirrt, und man kam auch von diesem Punkte aus immer mehr dahin, die Kirchenbuße nur bei solchen Vergehungen, welche die Obrigkeit weniger straft, also zumeist nur bei *delictis carnis* anzuwenden. Endlich, nachdem man die Kirchenbuße als Disciplinarstrafe zu behandeln sich gewöhnt hatte, kam man bald dahin, die sonst bei Disciplinarstrafen übliche Strafumwandlung auch hier eintreten zu lassen, und nachzugeben, daß der derselben schuldig Gewordene sich durch ein Gelderlegniß davon

frei machte; man hatte den Römischen nichts mehr vorzuhalten<sup>1)</sup>.

Diesen allerdings überaus schweren Mängeln tritt nun im Laufe des Jahrhunderts, wie anderen kirchlichen Gebrechen, die sogenannte ascetische Richtung entgegen. Dabei verfährt denn die erste Generation dieser Richtung völlig vorsichtig und richtig. Schon J. Arnd und J. Gerhard besprechen zum Theil jene Mängel, aber sie begnügen sich, einfach auf Abstellung derselben zu dringen, und völlige Rückkehr zu der alten richtigen Ordnung zu empfehlen. Heinrich Müller sagte dann zwar, die heutige Christenheit habe vier stumme Kirchengötzen, denen sie nachgehe, den Taufftein, Predigtstuhl, Beichtstuhl, Altar<sup>2)</sup>. Die Rede war schon ungleich unvorsichtiger; aber immerhin sagte er nicht, daß Taufftein u. s. w. stumme Götzen seien, sondern daß die damaligen Christen dergleichen aus denselben durch Mißbrauch machten. Selbst Veit Ludwig von Sackendorf in seinem „Christenstaat“ geht noch sehr behutsam zu Werke. Er hebt alle oben erwähnten Mängel des Beichtwesens scharf hervor, aber er räth nicht, es wegzuwurfen, sondern er fordert, daß man das Beichtverhör wiederaufnehme; und, damit es fruchtbar werde, daß der Pastor seine Beichtkinder vorher durch seelsorgerlichen Umgang ordentlich kennen lerne, damit er in der Beichte eingehend mit ihnen handeln könne; daß man, da die Zeit in der Sonnabendsbeichte bei großer Communicantenzahl nicht reiche, auch sonst außer Verbindung mit der Communion Beichte höre und absolvire. Er rügte auf das Schärffste alle erwähnten Mängel des Disciplinarwesens, er beklagt auch und nennt es eine „Schande für das Predigtamt“, daß man genöthigt gewesen sei, denselben diese Ausübung des Bindeschlüssels abzunehmen und auf die Consistorien zu übertragen, aber er tadelt es nicht minder hart, wenn man jetzt die Kirchendisziplin des Miß-

<sup>1)</sup> Großgebauer a. a. D. Cap. 8. Sackendorfa. a. D. S. 701. ff. Spener a. a. D. I, im Anhang, S. 281—286.

<sup>2)</sup> Walch Einleit. in die Religionsstreit. der ev.-luth. Kirche IV, 912. ff.



brauchs wegen ganz abthun wolle, und er räth nicht neue Mittel und Wege an, sondern er ermahnt die Consistorien als Kirchengenrichte ihre Pflicht recht zu thun, ja er widerräth im Hinblick auf gleich zu besprechende verhängnißvolle Besserungspläne ganz entschieden, die Kirchenzucht den Gemeinden oder die Gemeinde repräsentirenden Körperschaften zuzuweisen, weil sich Solches nicht herstellen lasse<sup>1)</sup>.

Ganz anders verfuhr die zweite Generation der ascetischen Richtung. Alle kirchlichen Richtungen fanden damals in irgend einer theologischen Facultät ihren geistigen Mittelpunkt; die ascetische Richtung fand den ihrigen in der Facultät zu Rostock. Aus dem Schooße derselben ging Theophilus Großgebauer, in noch jugendlichen Jahren Pastor und Professor daselbst, hervor. Er gab im J. 1661, mit einer allerdings stark verklausulirten Vorrede der theologischen Facultät, eine Schrift heraus, „Wächterstimme aus dem verwüsteten Zion“ betitelt, in welcher er den ganzen damaligen Zustand der Kirche einer scharfen Kritik unterwirft, und daran Besserungsvorschläge knüpft. Man hat es zuweilen, daß Richtungen gerade bei ihrem ersten Auftreten, ehe sie noch in oppositionelle Conflictе gekommen und dadurch gewigigt sind, sich in der vollen Nacktheit ihrer Consequenzen geben; diese Bedeutung kommt für die zweite Phase der ascetischen Richtung dieser Schrift Großgebauer's zu. Das 8., 9. und 10. Capitel derselben handeln von dem Beichtwesen und der Kirchendisziplin. Er beschreibt da die damaligen Mängel derselben genau so, wie wir oben berichtet haben. Daran knüpft er nun aber seine Besserungsvorschläge, die wir hören müssen:

Nur zwei Arten der Beichte, so lauten seine Ausführungen, sind nothwendig. Vor allen natürlich die Beichte gegen Gott, die inwendige Reue. Diese ist nothwendig, um Vergebung der Sünden zu erlangen. Aber wiederum, wer solche Beichte gegen Gott thut, der hat auch eben damit zur Stunde Vergebung seiner Sünden, und bedarf dazu keines Weiteren.

---

<sup>1)</sup> S. 640. ff. 701. ff.

Zweitens ist nothwendig die öffentliche Beichte, Buße und Reconciliation der gefallenen öffentlichen Sünder, die damit vor der geärgerten Gemeinde ihre Sünden bekennen und deren Verzeihung nachsuchen. Diese Beichte ist darum nothwendig, weil die Nachsuchung der Verzeihung der Gemeinde ein Zeichen und eine Bethätigung der aufrichtigen Bußfertigkeit und darum eine Bedingung ist, die erst erfüllt sein muß, ehe Gott vergeben kann. Mehrere als diese zwei Arten Beichte sind nicht nöthig. Daher ist denn namentlich das kirchliche Institut der „Beichte und Absolution“, das auch keinen Schriftgrund hat, ganz unnöthig, und namentlich ist die Absolution dabei ganz unnöthig, denn „der zum Beichtstuhl kommt, der ist entweder bußfertig oder unbußfertig; ist er bußfertig, so hat er schon, es komme des Kirchendieners Mund dazu oder nicht, Vergebung seiner Sünden bei Gott, und der heilige Geist eignet ihm die Vergebung zu durch das Wort Gottes; ist der Mensch unbußfertig, so hilft ihm des Priesters Absolution Nichts.“ Vielmehr ist das kirchliche Institut der „Beichte und Absolution“ eine völlige Verkehrung und Mißbrauch des Amts der Schlüssel. Die Beichte und Absolution nemlich ist nichts als die gemeine Predigt des Evangelium, die daher auch immer der Form nach in dieser Allgemeinheit erhalten werden muß. Dagegen besteht das Amt der Schlüssel keineswegs in der Beichte und Absolution, sondern es besteht lediglich in der Ausschließung und Wiederaufnahme der öffentlichen Sünder Seitens der Gemeinde. Denn lediglich hinsichtlich dieser kann es ja ein Binden = Ausschließen und ein Lösen = Wiederaufnehmen geben. Statt dessen hat man verkehrter Weise in dem kirchlichen Institut der Beichte und Absolution das Amt der Schlüssel auf die nicht gefallenen, rechtschaffenen Christen angewandt, welche doch nicht gelöst zu werden brauchen, da sie Glauben und durch den Glauben stets unmittelbar Vergebung und Absolution haben, und also niemals gebunden sind. Somit ist denn die kirchliche „Beichte und Absolution“ ein ganz unstatthafes Ding: sie ist nicht die innerliche Beichte gegen Gott, und die Handhabung der

Schlüsselgewalt, d. h. die Ausschließung und Wiederaufnahme der öffentlichen Sünder ist sie auch nicht; vielmehr dient sie zumal bei den dermalen an ihr haftenden Mängeln nur, um jene beiden richtigen und nöthigen Gestalten der Beichte zu verderben: sie verderbt die Beichte vor Gott, denn sie leitet die Leute an, statt Gott vielmehr dem Priester zu beichten, und macht sie dadurch sicher; und sie verderbt die Ausschließung und Wiederaufnahme der öffentlichen Sünder, die Kirchendisziplin, denn in ihr werden auch die Sünder absolviert, ohne daß sie die Gemeinde öffentlich um Vergebung gebeten haben. So wie es ist, ist demnach das kirchliche Institut der Beichte und Absolution gar nicht zu halten. Höchstens könnte man es dadurch nützlich machen, daß man ihm die Form einer „Prüfung der Communicanten“ gäbe. Das würde jedoch erfordern, daß erstens mit den Communicanten eine ordentliche Prüfung vorgenommen würde, ob sie im Christenthum unterrichtet, in rechter Führung ihres Lebens begriffen, wahrhaft bußfertig und von einer Communionfeier zur andern auch gehörig in der Heiligung fortgeschritten seien, und daß zweitens auf Grund solcher Prüfung Diejenigen vom Abendmahl zurückgewiesen würden, welche sich in derselben als unwürdig darstellten. Nun aber sind die Pastoren nicht im Stande, weder solche Prüfung vorzunehmen, noch die Unwürdigen vom Abendmahl abzuweisen, noch auch die Kirchendisziplin überhaupt, die Ausschließung der öffentlichen Sünder zu handhaben; ja, was die Hauptsache ist, die Pastoren sind dazu gar nicht ermächtigt und berechtigt. Denn die Kirche Gottes ist „eine Bruderschaft“, und dieser Bruderschaft kommt es zu, zu bestimmen, wer zu ihr gehören soll und wer nicht. Die Kirchendisziplin, der Bann gehören nicht den Pastoren allein, viel weniger denn der Obrigkeit, denn „die Kirchenzucht ist nicht eine päpstliche Tyrannei oder obrigkeitlicher Zwang, sondern ein Privilegium und geistliche Hoheit der ganzen Bruderschaft“; sie gehört daher „am allermeisten der ganzen Gemeinde, dem geistlichen Priestertum, als welche schuldig und verbunden ist, von dem nach dem

Fleische wandelnden Sünder sich abzusondern, Gericht über ihn zu halten, und denselben hinaus zu thun.“ Da hat man nun aber „so lange vom Bann disputirt“, bis endlich die „sogenannten Bischöfe“ (d. h. die Landesherren) ihn an sich genommen, ein „weltlich Gericht“ daraus gemacht, und ihn „der Kirche entzogen“ haben; man hat Consistorien eingerichtet, und durch solche Einrichtung hat die Obrigkeit „dem Volke Gottes das Seinige genommen“. Dadurch eben ist die Kirchendisziplin in Abgang gekommen. Es wird daher auch nicht anders zu helfen sein, als dadurch, daß die Obrigkeit der Gemeinde als der „Bruderschaft“ das Ihrige wiedergebe, daß man den Gemeinden die Handhabung der Kirchendisziplin zurückstelle, und daß man hiefür in den einzelnen Gemeinden ein von der Gemeinde gewähltes Aeltestencollegium, Seniores plebis, ein Gemeindefirchengericht bestelle. Darin könnte denn auch die Obrigkeit „ihren“ Platz haben, aber sie soll die „Bruderschaft“ nicht „von dem Recht, Gewalt, und Rathschlägen in Kirchensachen, was die Disciplin und ewige Wohlfahrt der Kirchen belangt, ausschließen.“ Dieses Aeltestencollegium würde dann die Communicanten viel besser als der Pastor prüfen; es würde dann auch Macht haben, die unwürdig Befundenen vom Abendmahl auszuschließen, und der Pastor würde Denen, welche dies Collegium unwürdig befände, das Abendmahl zu versagen haben; an dies Collegium würden denn endlich auch die Kirchendisziplinarsachen kommen, denn erst würde irgend Einer aus der Gemeinde den Sünder allein vermahnen, dann würde er solche Vermahnung unter Zuhülfenahme zweier oder dreier anderen Glieder wiederholen, und endlich würde er es „der Gemeinde (d. h. dem Aeltestencollegium) sagen“, und dieses würde nöthigen Falls den Bann handhaben. So Großgebauer's Vorschläge, welche mithin darauf hinauslaufen: das Institut der Beichte und Absolution ist, so wie es ist, abzuthun; statt dessen hat jede Gemeinde zur Wahrnehmung ihrer Bruderschaftsrechte ein Gemeindecollégium aus sich zu wählen; und dies Gemeindecollégium hat erstens die Würdigkeit der Communicanten zu prüfen,



und zweitens die Kirchendisziplin gegen die offenbaren Sünder zu handhaben; und nach den Sprüchen dieses Gemeinderaths hat der Pastor die Zulassung ad sacra zu gewähren oder zu versagen.

Bei diesen Auslassungen Großgebauers fällt zunächst das totale Nichtverständniß der lutherischen Institutionen, ja die Unkenntniß Dessen auf, was die lutherische Kirche in ihren Institutionen suchte. Es tritt dies am meisten heraus in seinen Auslassungen über die Absolution, in denen doch auch keine Ahnung davon ist, was die lutherische Kirche mit ihrer Privatabsolution wollte. Eine solche Nichtkenntniß wäre völlig unbegreiflich, wenn nicht eben zwischen dem 16. Jahrhundert und den Tagen Großgebauer's eine Zerreißung der geschichtlichen Continuität läge. Das Zweite, was uns aus diesen Ausführungen Großgebauer's entgegen tritt, ist sein durch einseitige Hervorhebung der subjectiven Factoren bewirkter entschiedener Abfall von lutherischen zu reformirten Grundanschauungen. Wenn er die Absolution für unnöthig bei dem rechtschaffenen Christen hält, weil derselbe Buße und Glauben und dadurch Vergebung hat, so ist dabei der Satz, daß der Glaube aus der Predigt kommt, vergessen, und es gehören nicht Wort und Glaube, sondern vielmehr nur der subjective Glaube dazu, um Vergebung der Sünden zu erlangen. Wenn sich ihm die Absolution ganz in die gemeine Predigt des Evangeliums verflüchtigt, so kann das nur daher kommen, daß er im Grunde nach reformirter Weise keine exhibitiv, keine Gnadenmittelkraft des Wortes kennt. Wenn er nichts weiter als gemeine Predigt des Evangeliums und Bann kennt, so ist das eben nichts Anderes, als wenn der Heidelberger Katechismus auf die Frage, worin das Amt der Schlüssel bestehe, antworten läßt: in der Predigt des Evangelium und der Ausschließung der Sünder aus der Gemeinde. Wenn er meint, daß der Gläubige niemals gebunden sei, weil er eben Glauben und in demselben stets Vergebung der Sünden habe, so ist das nichts Anderes als die nur nicht präcise gefaßte reformirte Lehre von der Unverlierbarkeit des Gnaden-

standes bei den Gläubigen. Reformirt endlich ist die Auffassung der Kirche als „Bruderschaft“, als Gesellschaft, als Gemeinde, als Gemeinde der Gläubigen, und das Construiren der sichtbaren Kirche und ihrer Institutionen aus diesem Begriff heraus. Und mit diesen Vordersätzen hängt dann weiter die ebenfalls reformirte Auffassung der „Beichte und Absolution“ nur als gemeine Predigt oder als Vorbereitung auf das Abendmahl, der Kirchenzucht nicht als Amtszucht sondern als Gemeindezucht, und als Ausschließung nicht sowohl von den Gnadenmitteln als vielmehr von der Mitgliedschaft der Gemeinde, und endlich der Stellung des Pastors zur Gemeinde zusammen. Das Dritte, was uns entgegen tritt, ist das völlige Zerfallen des Großgebauer's nicht etwa mit einzelнем Mißbräuchlichen in den lutherischen Kircheneinrichtungen, sondern mit der ganzen lutherischen Kirchenordnung und mit den wesentlichen Basen derselben. Die lutherische Kirche war in ihrer Entwicklung dahin gekommen, den drei großen Gliedmaßen des sichtbaren Kirchenkörpers ihr Recht zu geben und zu bemessen. Sie hatte mit der Anerkennung der Rechte der Gemeinde angefangen; sie hatte darauf dem Predigtamt seine Gehöhr gegeben; sie hatte endlich der christlichen Obrigkeit als Trägerin des Kirchenregiments neben jenen beiden ihre Stellung gewiesen. Wir haben diesen Entwicklungsgang selbst in dieser Specialgeschichte beobachten können. Mit diesem ganzen geschichtlichen Gange war Großgebauer zerfallen: was Predigtamt und Kirchenregiment in den lutherischen Kirchen geworden waren, war ihm ein Raub an der Gemeinde, ein nach materiellem Recht illegitimer Zustand; der Gemeinde allein gebührte die Souverainetät, sie mußte in dieselbe restituirt und so gestellt werden, daß Predigtamt und Kirchenregiment nur die Executoren ihrer Gesellschaftsrechte waren. Kurz, Großgebauer wollte nicht mehr im Bestehenden Mißbräuche und Unordnungen verbessern, sondern er wollte an die Stelle des ihm principiell als unrichtig erscheinenden Bestehenden ein principiell verschiedenes Anderes setzen.

Großgebauer starb bald nach Herausgabe seiner „Wächterstimme“, und dies allein wird die Ursache gewesen sein, weshalb diese Herausgabe im Ganzen wenig Opposition erregte. Denn die verklausulirte Vorrede der Facultät und seine eigenen Verklausulirungen im Nachwort hätten das gegen die Grundlagen des lutherischen Kirchenlebens so hart verstoßende Buch schwerlich geschützt. So aber ist es nur später in den pietistischen Streitigkeiten, z. B. von Calov, mit widerlegt worden. Dagegen ist das Buch in den feinen Anschauungen günstigen Kreisen viel gelesen, und hat Den, der die in ihm niedergelegten Keime zur Entwicklung gebracht hat, in Spener gefunden. Großgebauer war von vorn herein zu schroff aufgetreten, als daß sein Buch hätte durchschlagen können; diesen Angriff hätte die lutherische Kirche überwunden. Die Sache wollte feiner und vorsichtiger angefaßt sein; und das that Spener. Spener ist nicht in allen Beziehungen mit der Schrift Großgebauer's einverstanden; er tadelt insbesondere, daß die Bußfertigen der Absolution nicht bedürfen sollen; er tadelt im Allgemeinen an dem Buche die „Unvorsichtigkeit“<sup>1)</sup>. Und vorsichtiger allerdings hat Spener um ein Bedeutendes die Sachen angegriffen; aber in Grund und Tendenz ist Spener mit Großgebauer einig.

Spener hat nicht allein eine sehr genaue Kenntniß lutherischen Wesens, sondern unläugbar auch Verständniß dafür; er unterläßt auch nie, es theoretisch gegen Verkennung und Verdrehung zu vertheidigen. Namentlich ist er in späterer Zeit, nachdem er manche Anklage auf unlutherische Gesinnung hatte bestehen müssen, darin sehr streng gegen seine eigenen Anhänger; er leidet es nie, wenn sie, was sie je länger je lieber thaten, Lutherisches im Princip angreifen. Aber Neigung, Liebe zu lutherischem Wesen hat er dessenungeachtet nicht; jenes Verständniß ist etwas Erlerntes; sein Herz gehörte dem reformirten Wesen; er hatte seine Entwicklungsjahre in Straßburg gelebt, wo Lutherisches und Reformirtes

<sup>1)</sup> Bedenken I, im Anhang, S. 194. ff.

sich mischen, und das Letztere war da zu tief in ihn hineingewachsen, als daß er sich desselben, als er in die altlutherischen Länder kam, hätte entschlagen können; er lernte es kennen, aber er schloß sich innerlich nicht an die lutherische Kirche, sondern nur an die einzelne ascetische Richtung an, die sich damals in der lutherischen Kirche fand, weil diese durch den subjectivistischen Zug dem reformirten Wesen verwandt war. Und dadurch wird nun die ganze Richtung seines Thuns bedingt: Er giebt bei jeder Lehr- oder Lebensfrage zunächst zu, daß die Antwort, welche die lutherische Kirche dogmatisch oder thatsächlich darauf erteilt hat, an sich wahr und richtig ist; wenn er dann aber an der Art, wie sich's im Leben macht, einen Mangel oder Mißbrauch findet, so macht er vielleicht einen flüchtigen Versuch, die lutherische Ordnung in der Kirche wiederherzustellen, den Mißbrauch in lutherischer Richtung zu beseitigen; oft aber macht er auch einen solchen Versuch gar nicht; und selbst wenn er ihn macht, giebt er ihn stets bald auf, und fängt statt dessen an, nach neuen Wegen und Mitteln umzusehen, die alten lutherischen Einrichtungen um ihres Mißbrauchs willen als unheilbar darzustellen und liegen zu lassen, und neue Einrichtungen vorzuschlagen; diese neuen Mittel und Einrichtungen sind dann aber stets reformirten Vorbildern entnommen oder angepaßt; natürlich fügen sie sich denn in die lutherischen Landeskirchen nicht ein; und dann seufzt er über die schlechten Zeiten; der practische Erfolg aber besteht meistens darin, daß die von ihm vorgeschlagenen Einrichtungen die Kraft besitzen, den entsprechenden lutherischen Einrichtungen unter den damaligen Umständen den Todesstoß zu geben, aber keineswegs die Kraft, sich selbst zu befestigen, und daß so nichts entsteht als eine Bresche, durch welche nachher der Nationalismus eingezogen ist. — Diese allgemeine Skizzirung der Thätigkeit Speners wird sich uns an seiner Einwirkung auf das lutherische Beichtwesen bewahrheiten.

Man kann zuvörderst in seinen Bedenken anerkennende Worte über das lutherische Institut der „Beichte und Ab-



solution“ genug lesen. Er giebt nicht allein zu, daß die Privatabsolution ihrem Wesen nach göttlicher Einsetzung und nur „nach den jetzt dazu gesetzten Umständen“, d. h. nach ihrer Formirung als kirchliches Institut eine „Kirchenceremonie“ sei<sup>1)</sup>, sondern selbst von der ganzen Beichtanstalt giebt er unbedenklich zu, daß sie aus guten Absichten gestiftet, „wohlmeinend“ sei, daß sie auch aus gleichen Absichten von der lutherischen Kirche angenommen sei, und daß sie gewiß auch ihren Nutzen gehabt habe. Dann aber kommt er auch sofort auf ihre Mißbräuche; und in der Art, wie er diese Mißbräuche bestimmt und beurtheilt, ist Manches bemerkenswerth. Er giebt sachlich die Mißbräuche so an, wie wir sie oben dargelegt haben. Aber schon in der Weise, wie er dies Mißbräuchliche beschreibt, findet sich Eigenthümliches: wenn er beklagt, daß es so selten mehr zum Beichtverhör komme, so ist dabei seine Hauptklage, daß der Pastor dabei keine Gelegenheit finde, „sich des innerlichen Zustandes der Beichtfinder zu erkundigen“, sie zu „erbauen“, „ihre profectus oder defectus zu finden“, daß „Beichtvater und Beichtkind nicht dabei gegen einander ihre Herzen ausschütten“<sup>2)</sup>. Auf solche Herzensforschung hatte allerdings die lutherische Kirche ihre „Beichte und Absolution“ nicht angelegt. Ferner schlägt er die Bedeutung dieser Mißbräuche überaus hoch an. Das Wort, daß „wir von der Beichte fast nur noch den Mißbrauch haben“, zieht sich, gesperrt gedruckt, durch alle seine Schriften, von den frühesten bis zu den letzten. Damit motiviren sich denn die weiteren Aeußerungen: wenn das Beichtwesen nicht gebessert werden könne, wäre die Abschaffung desselben besser als seine Beibehaltung; nur „zur Zeit“ läßt sich's noch nicht abschaffen; aber in Gemeinden, wo es noch nicht ist, würde er es nie einrichten, und in Gemeinden, wo es in Abgang gekommen ist, würde er es nicht wiederherstellen; die Gemeinden, die es nicht hätten, seien glücklicher zu preisen, als

<sup>1)</sup> Bedenken I, im Anhang, S. 194. II, 755.

<sup>2)</sup> Ebendas. I, 685. I, im Anhang, S. 197. 317.

die es hätten<sup>1)</sup>. Eigenthümlich ist endlich die Wendung, welche er den bestehenden Mißbräuchen auf die Person und das persönliche Gewissen der Pastoren giebt: daß der Pastor seine Beichtfinder in der Beichte nicht ordentlich kennen lernen kann, daß er sie absolviren muß, ohne daß er von ihrem Herzenszustand genaue Kunde, von ihrer Würdigkeit die Gewißheit hat, daß er Diejenigen, derenhalben er Zweifel hat, nicht von der Absolution und dem Abendmahl ausschließen kann, ist ihm für den Pastor eine große Gewissensbelastung. „Der Beichtstuhl ist die Marterbank aller treuen Prediger <sup>2)</sup>“ — dieses Thema wird endlos variirt; immer wieder erzählt er, welche Gewissensqualen er deßhalb erlitten, und wie er froh sei, daß er jetzt (in Dresden, in Berlin) keinen Beichtstuhl habe. Doch dies Alles mag sein; die Mißbräuche waren ja da, und sehr groß; es fragt sich nur, welchen Weg er einschlug, um zu bessern?

Zuerst den ganz richtigen. Es war in Frankfurt<sup>3)</sup>, wo ihm die Schäden des Beichtstuhls zuerst klar wurden, denn in Straßburg stand die Privatbeichte nicht in Uebung. Da gab denn auf seine Anregung das Ministerium in Frankfurt einen von ihm abgefaßten Antrag beim Rath ein, in welchem derselbe als Kirchenregiment um Verfügung dahin ersucht ward: daß, da die Zeit am Sonnabend zum Beichtfögen nicht hinreichte, zwei Tage, der Freitag und der Sonnabend für das Beichtfören bestimmt würden, indem an einem Tage die ledigen Leute oder die Frauen, am anderen Tage die verheiratheten oder die Männer zur Beicht kämen; daß ferner für jeden Prediger in der Kirche ein zum vertraulichen, zeugenlosen Gespräch eingerichteter Beichtstuhl angelegt werde; daß endlich die Beichtfinder nicht haufenweise vor den Beichtvater treten, sondern daß die ganze Zahl der Confitenten im Schiff der Kirche verweile, und immer Einer nach dem Anderen sich in den Beichtstuhl begeben. Dieser Vorschlag war

<sup>1)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 318. II, 755. Letzte Bedenken, I, 185.

<sup>2)</sup> Letzte Bedenken III, 468.

<sup>3)</sup> Vgl. Consil. Lat. III, 619. ff.

vernünftig; er lief darauf hinaus, die alte richtige Ordnung nemlich das Beichtverhör wieder herzustellen, dessen Mangel der eigentliche Grundfehler war. Aber der Rath ging auf den Vorschlag nicht ein; etliche Pastoren, denen die Sache unbequem zu werden schien, Furcht des Magistrats vor hierarchischen Gelüsten des Ministerium, Hin- und Hergerede über die Angelegenheit in der Stadt, machten die Sache scheitern. Seitdem sehen wir Spener nach neuen Mitteln suchen, die wir nun einzeln betrachten müssen.

Der Grundfehler des damaligen Beichtwesens, der Mangel des Beichtverhörs, galt auch Spener als solcher; ja, er galt ihm vielleicht zu sehr als solcher. Seine ganze Richtung brachte es mit sich, daß ihm nicht wie den Reformatoren das ganze Beichtwesen „vornehmlich um der heiligen Absolution willen“ da war, sondern nach ihm „gehet das Hauptwerk des ganzen Beichtwesens vornehmlich dahin, daß die nöthige Prüfung der Communicanten recht befördert werde, und der Beichtvater eine bequeme Gelegenheit habe, mit seinen Beichtkindern nothdürftig und vertraulich zu handeln<sup>1)</sup>“. Dies gilt ihm so sehr als der Zweck und Nutzen der Privatbeichte, daß er dieselbe wohl abgestellt oder auf die dieselbe Verlangenden beschränkt sehen möchte, aber doch erst dann, wenn „einige andere Gelegenheit gefunden wäre, zu der Erkenntniß seiner Beichtkinder und ihrer Untersuchung zu kommen“, und „dem unordentlich Lebenden mit weniger anderen Leute Aufmerken in das Gewissen zu reden<sup>2)</sup>“. Also, Zweck und Nutzen spricht er der Privatbeichte nicht ab, und fordert dem gemäß auch, „daß man mit allen Beichtkindern nach Genüge und besonders handeln, sich ihres Zustandes, was die Wissenschaft anlangt, erkundigen, die unwissend Befundenen besser unterrichten, mit Jedem über den Zustand seines Gewissens absonderlich handeln, Denjenigen, an dero Leben man Mangel oder Zweifel hat, beweglich zusprechen, die Gefahr der

<sup>1)</sup> Bedenken I, im Anhang, S. 200.

<sup>2)</sup> Ebendas. III, 648.

unwürdigen Mißung deutlich vorhalten und sie verwarnen, die Betrübten und Niedergeschlagenen hingegen kräftig trösten und stärken, und also daselbst Gesetz und Evangelium recht anwenden sollte<sup>1)</sup>. Aber, wie schon die oben angeführten Worte zeigen, wird ihm dieser Zweck nicht genugsam durch die Privatbeichte erreicht. Und daß das nicht geschieht, sieht er nicht etwa bloß in der Trägheit der Pastoren, welche wider die Ordnung das Beichtverhör unterlassen, und in der falschen Einrichtung bestimmter Communionzeiten, durch welche der Beichtstuhl überfüllt ward, begründet. Hätte er diese wirklichen Ursachen des Uebels als solche anerkannt, so hätte er ja nur nöthig gehabt, die Pastoren zur Treue zu ermahnen, und darauf zu dringen, daß die bestimmten Communionzeiten abgethan würden, was sich hätte machen lassen, und der Sache würde geholfen haben. Aber ihm genügte das Institut der Privatbeichte an sich selbst nicht. Er faßte erstens die seelsorgerliche Beichtunterredung etwas anders, als die Reformatoren gethan hatten, nemlich pietistischer, wie wir gesehen haben, als eine Erkundigung des innerlichen Seelenzustandes des Beichtkinds, als ein gegenseitiges Ausschütten der Herzen; und dafür gab ihm auch die richtig gehaltene Privatbeichte nicht den Ort und die Zeit her. Und er faßte zweitens, wie wir später sehen werden, unter Abweichung von den Gedanken der Reformatoren die in dem Beichtverhör vorgehen sollende Prüfung der Communicanten in einer solchen Weise, und maß derselben solche Consequenzen bei, daß die Handlung des Pastors mit dem Beichtkinde ihm dazu nicht genügen konnte. Und aus diesen Gründen erklärt er offen, daß er die Privatbeichte abthun würde, „wenn nur andere Wege zu einer particular-Prüfung und Handlung vorhanden sind<sup>2)</sup>“, und bemühte sich, solche neue Wege zu öffnen. Dieser neuen Wege sind nun folgende zwei:

In erstgedachter Beziehung nemlich führt er aus, der Beichtstuhl sei, selbst wenn die Zahl der Communicanten für

<sup>1)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 55.

<sup>2)</sup> Ebendas. III, 648.



eine ordentliche Beichtunterredung die Zeit lasse, doch für eine solche der rechte Ort nicht; zuweilen sei er so gelegen, daß man in demselben nicht mit einem Confitenten sprechen könne, ohne gehört zu werden; aber selbst wenn dies nicht der Fall sei, schöpften die anderen anwesenden Confitenten, wenn man einen einzelnen Confitenten etwas länger im Beichtstuhl aufhalte, gleich Verdacht, daß da Etwas zur Sprache gekommen sein müsse, oder legten sich auch wohl darauf es zu errathen, und basirten üble Nachrede darauf; der Beichtstuhl sei eben kein „vertraulicher“ Ort; es komme auf einen „unverdächtigen“ Ort an. Eine solche unverdächtige Gelegenheit werde aber dadurch nicht gefunden, daß man die Leute zu sich bescheide, denn das möchten sie nicht, und gebe auch wieder zu allerlei argwöhnlichem Gerede Anlaß; besser würden schon die anderswo (nemlich bei den Reformirten) üblichen regelmäßigen Hausbesuche sein, aber auch da finde man nicht Gelegenheit genug, an den Einzelnen zu kommen. Daher schlägt er denn vor: Alle, die communiciren wollen, sollen sich, und zwar einzeln, und ohne Ausnahme, in der Woche vorher beim Pastor in dessen Hause persönlich zur Communion anmelden, und dann soll der Pastor jeden Einzelnen allein auf seine „Studirstube“ nehmen, da sei denn der „unverdächtige“ Ort, vertraulich mit ihm aus dem Herzen zu reden, und da habe er auch Zeit. Diese Einrichtung der persönlichen Anmeldung bei dem Pastor schlägt er als Surrogat des seinem Zweck nicht genügenden Beichtstuhls vor; diese „achtet er vor eine so heilsame Sache als eine immer mehr gefunden werden könnte“; diese empfiehlt er den Pastoren, mit Belieben der Leute einzuführen; er ist froh, wenn ein einzelner Pastor eine solche Einrichtung trifft; er ist außer sich vor Freude, als ein Superintendent diese von einem Pastor getroffene Einrichtung billigt; er wünscht, daß diese persönliche Anmeldung aller Orten im Verordnungswege eingeführt werden möchte<sup>1)</sup>. Aber dies neue Mittel hat sich nicht bewährt, und konnte sich nicht be-

<sup>1)</sup> Ebenbas. I, im Anhang, S. 200. ff. 310. IV, 66.

währen. Die „Studirstube“ des Pastors war eben nicht der rechte „unverdächtige“ Ort; ohne alle Frage hatten die alten R.D. Recht, wenn sie den Pastoren (s. oben) ernstlichst geboten, nicht in ihren Häusern, nicht einmal in den Sacristeien, sondern „öffentlich“ in der Kirche in dem an einem „unverdächtigen“ Ort angebrachten Beichtstuhl die Beichte zu hören. Sodann war der Vorschlag nach allen Seiten hin unpractisch: daran, sich zur Privatbeichte dem Pastor und Seelsorger zu stellen, waren die Gemeinden gewöhnt; statt diesen Ort, den man hatte, zu behalten und, was ohne Frage anging, nutzbar zu machen, suchte man einen neuen, den man noch nicht hatte. Und welchen? Es ist ein Unterschied, ob man von den Gemeinden verlangt, daß sie sich öffentlich in der Kirche zu einer kirchlichen Handlung stellen, oder ob man ihnen abfordert, daß sie zu dem Pastor auf seine Studirstube kommen; Jenes kann man durchsetzen, und hatte es durchgesetzt; Dieses ist nicht durchzusetzen und ist nicht durchgesetzt. Und konnte denn der untreue Pastor, der zu einer ordentlichen Beichtunterredung weder Lust noch Geschick hatte, dieselbe nicht so gut auf seiner Studirstube als im Beichtstuhl unterlassen? Dem hat denn der Erfolg entsprochen. Es ist nicht wahr, daß die Kirche den Spenerischen Vorschlägen nicht mit gebührender Willigkeit entgegen gekommen sei. Auf diese persönliche Anmeldung der Beichtkinder bei den Pastoren ist seitdem immer von Zeit zu Zeit nicht allein von vielen einzelnen Pastoren sondern auch von vielen Kirchenregierungen hingearbeitet worden; auch der gewünschte Berordnungsweg ist eingeschlagen; aber erreicht ist sie nicht. Wohl aber hat man, indem man diesem neuen und angeblich viel besseren Mittel nachjagte, die vorhandene Privatbeichte verachtet, das angeblich doch nicht genügende Beichtverhör ihr nicht zurückgegeben, sondern sie ganz entleert, bis sie über den Haufen fiel. So hat man denn nun gar keinen geordneten Weg und Ort für die specielle Seelsorge.

In zweitgedachter Beziehung hebt Spener hervor, die Privatbeichte genüge nicht, um den Pastor die Würdigkeit oder

Unwürdigkeit der Communicanten erkennen zu lassen. Erstens nemlich seien der Communicanten zu viele, und der Pastoren zu wenige. Man sollte erwarten, daß er diesem Mißstande durch die Forderung begegnet hätte, die bestimmten Communionzeiten abzuthun, damit die Zahl der Communicanten sich mehr über das ganze Jahr vertheile, und nicht viele Sonntage hindurch gar keine, und dann wieder an einzelnen Sonntagen Hunderte kämen. Aber davon kommt Nichts vor, sondern er springt gleich auf den Vorschlag seines neuen Mittels über: man soll die Predigerkräfte dadurch vermehren, daß man in jeder Gemeinde ein Collegium von Gemeindeältesten oder wie er es nennt, ein Kirchenggericht bildet<sup>1)</sup>. Diesen Ältesten-Collegien die Prüfung der Communicanten zu überweisen, was auf den ersten Blick ziemlich sonderbar erscheint, bewegt ihn aber ein Weiteres. Wiederum nemlich liegt es ihm nicht bloß an dem Mißbrauch der Privatbeichte sondern an dieser ganzen Einrichtung selber, daß darin der Prüfung der Communicanten keine Genüge geschieht. Denn er meint zweitens, daß der Pastor gar nicht im Stande sei, solche Prüfung ordentlich vorzunehmen; der Pastor kenne seine Beichtfinder nicht genug, könne sie auch nicht alle kennen; das werde ganz anders gehen, wenn ein solches Ältesten-Collegium über die Würdigkeit oder Unwürdigkeit der einzelnen Communicanten handle, und dann jedes Glied des Collegium beibringe, was es von der betreffenden Person, seinem Herzenszustand und Leben wisse. Drittens aber, was die Hauptsache ist, sei der Pastor gar nicht, wenigstens in zweifelhaften Fällen nicht berechtigt und befugt, einem unwürdigen Communicanten das Abendmahl oder die Absolution zu versagen, was doch eine nothwendige und wichtige Consequenz der Prüfung der Communicanten sei; dazu sei nur die Gemeinde, oder an deren Statt das Ältesten-Collegium berechtigt. Um hier Spener's Meinung ganz zu verstehen, müssen wir nun aber erst, nachdem wir seine Stellung zur

---

<sup>1)</sup> Ebenbas. I, im Anhang, S. 197.

Beichte kennen gelernt haben, auch seine Stellung zur Absolution näher betrachten.

Ueber die Absolution lehrt Spener, was die Theorie betrifft, lutherischem Bekenntnisse gemäß. Er giebt sogar zu, daß die Absolution ausschließend dem Predigtamt gebühre: nur im Nothfalle könne auch ein Laie absolviren, außer dem Nothfalle aber sei es Anmaßung<sup>1)</sup>. Auch kennt er vielen Aeußerungen zu Folge eine *efficacia* des absolvirenden Wortes; die Absolution ist ihm allerdings *collativ* und *exhibitiv*. Nur nach Einer Seite hin weicht er von dem vollen Inhalt der lutherischen Lehre ab. Nach lutherischer Lehre wirkt das Wort der Absolution nicht allein bei dem Bußfertigen sondern auch bei dem Unbußfertigen, nur natürlich bei dem Letzteren nicht zum Segen sondern zum Gericht. Dies bestreitet Spener. Es kommt ihm sehr darauf an, festgehalten und den Gemeinnden, damit dem fleischlichen Vertrauen gewehrt werde, vorgehalten zu sehen, daß nur der Bußfertige wirklich Frucht von der Absolution habe, daß sie, um zum Segen zu wirken, Bußfertigkeit erfordere, daß dem Unbußfertigen trotz der Absolution seine Sünden behalten bleiben, daß jede Absolutionsertheilung in diesem Sinne eine *conditionata* sei. Aber wenn er nun hievon redet, geht er leicht einen Schritt weiter: Er sagt nicht mit Luther, daß Gott in der Absolution um seines Wortes willen wahrhaftig auch dem Unbußfertigen Vergebung der Sünden beilege, und daß derselbe wahrlich, nemlich an dem folgenden Gericht und an dem Zurückschlagen seiner Sünden auf sein Haupt, erkennen werde, wie ihm in der That Vergebung der Sünden sei gegeben gewesen und er sie nur nicht genommen habe; sondern er sagt, daß die Absolution an dem Unbußfertigen gar Nichts wirke: sie „geht an ihm vorüber“; sie fällt dann auf die Beichte, die gut ist, aber nicht auf den Beichtenden, der die Beichte erheuchelt; sie geht an ihm vorbei und sucht sich einen anderen, der bußfertig ist; „was die Absolution anlangt, getraue ich von derselben den

<sup>1)</sup> Ebendaf. I, 84.



Unbußfertigen das Geringste nicht zuzueignen, sondern gestehe, es werde ihnen die Absolution nur angeboten, sie aber bekommen davon Nichts; den Unterschied unter dem Wesen der Absolution und der Frucht, den Einige machen, und den Unbußfertigen davon Jenes zumessen sollen, begreife ich nicht, denn die Absolution stehet allein in einem geistlichen Gut, das sich also von der Frucht nicht trennen läßt, und unmöglich ohne Glauben erlangt werden kann<sup>1)</sup>. Da ist denn allerdings Wahres und Falsches so durch einander geworfen, daß schließlich die objective Bedeutung des Wortes der Absolution nicht zu ihrem Rechte kommt: Spener steht zur Absolution ähnlich, wie Calvin zum Abendmahl. Und die Sache ist wichtig, nicht allein, weil sich daraus später bei den Anhängern Spener's die Läugnung der collativen Kraft der Absolution hervortreibt, sondern auch, weil, wie wir bald sehen werden, die Consequenzen davon schon bei Spener selbst hervortreten. Indessen, da er doch wenigstens bei den Bußfertigen eine collative Kraft der Absolution kennt, so will er sie auch nicht abgeschafft wissen, selbst nicht die Privatabsolution. Er will nur, wie billig, ihren Mißbrauch abgestellt sehen; nur wenn die Betrachtung dieses Mißbrauchs ihn übermannt, wirft er die Frage auf, ob er sie nicht, wenn er könnte, abschaffen würde, gesteht dann aber sofort, daß er selbst in solchem Falle „tausend Bedenken“ gegen die Abschaffung haben würde<sup>2)</sup>. Dieser Mißbrauch aber liegt ihm darin, daß sie von den Leuten wie ein opus operatum behandelt wird, was wieder darin seinen Grund hat, daß sie nicht, wo sich's gebührt, versagt wird. Darauf also kommt es an, daß die Versagung der Absolution, daß der Bindeschlüssel wieder gehandhabt werde. Was rath nun Spener zu diesem Zwecke an?

Man sollte meinen, einfach, daß die Pastoren ihres Amtes wahrnehmen. Aber so lautet die Antwort nicht, aus zwei Gründen. Erstens, dachte er wieder über die Versagung der

<sup>1)</sup> Ebendas. I, 85. 197. IV, 731.

<sup>2)</sup> Ebendas. I, 196.

Absolution etwas anders als die lutherische Kirche. Die lutherische Kirche hieß den Pastor die Absolution versagen, erstens, wenn notorische öffentliche grobe Sünden vorlagen, die erst öffentlich gebüßt sein mußten, ehe die Kirche die Absolution sprechen konnte, und zweitens, wenn die Bußfertigkeit mangelte. Und um im zweiten Falle auszumachen, ob die Bußfertigkeit mangle, hieß sie ihn sich an objective Merkmale halten, und verbot ihm dagegen das Herzenskündigen und Gewissensforschen: ihm sollte entweder das eigne Verständniß des Beichtkinds, daß es keine Reue und keinen Glauben habe, oder die eingestandene und zwar unter erklärter Bußlosigkeit eingestandene thathafte Versündigung desselben vorliegen; wenn aber das Beichtkind sich reuig und gläubig aussprach, und die nicht notorische, aber ihm vorgehaltene Sünde in Abrede nahm, so sollte der Pastor es absolviren und zwar ohne Condition, denn ins Herz könne er nicht sehen; log dann das Beichtkind an seiner behaupteten Unschuld oder an seiner Reue, so fiel die Schuld auf seinen Kopf; Letzteres freilich hatte der Pastor ernstlich solchem Beichtkinde vorzuhalten; blieb es aber an seiner Rede, so hatte er kein Recht, ihm die Absolution zu versagen. So konnte die lutherische Kirche bestimmen, einmal weil sie Rechtfertigung und Heiligung aus einander hielt und keinen Mittelzustand zwischen Glauben und Unglauben kannte, und sodann weil sie wußte, daß die Absolution auch an dem Unbußfertigen wirke und ihm das Gericht gebe. Aber in beiden Beziehungen dachte Spener etwas anders: Rechtfertigung und Heiligung flossen ihm in pietistischer Weise etwas in einander, und eine Wirkung der Absolution zum Gericht kannte er nicht. Daher kam er auch, was die Versagung der Absolution und Communion betrifft, zu etwas anderen Forderungen. Zwar das fordert er auch, daß der Pastor Diejenigen abweise, welche in öffentlichen groben Sünden leben und sich dadurch thatsächlich als unbußfertig erweisen, oder welche sich selbst für unbußfertig erklären; und eben so fordert er, daß der Pastor Diejenigen zulasse, deren Bußfertigkeit er, so weit

daß ein Mensch vermag, erkenne, und nicht minder Diejenigen, deren Bußfertigkeit er zwar nicht so positiv erkenne, aber doch anzuzweifeln keinen Grund habe. Er giebt sogar zu, daß Beides, dieses Abweisen und dieses Zulassen, der Pastor von Amts wegen thun könne. Aber, meint er weiter, es gebe nun noch eine dritte Klasse, nemlich die der Zweifelhafsten, d. h. Solcher, die nicht in offenbaren Sünden leben, daß man sie ohne Weiteres abweisen könnte, aber derenwegen der Pastor doch in Zweifel über ihre Würdigkeit sei<sup>1)</sup>. In diese Klasse der Zweifelhafsten fallen aber wieder mancherlei Unterklassen: Erstens Diejenigen, an denen sich „die rechte Probe und Kennzeichen der Wiedergeburt“ nicht findet: „wir haben ja oft Gemeinden, bei dero sehr wenigen Gliedern wir die rechte Probe und Kennzeichen der Wiedergeburt finden (da doch diese Mahlzeit des Abendmahls allein den wahren, ob zwar schwachen Kindern Gottes gebührt), die Meisten sehen wir in der alten Geburt offenbar leben, oder haben doch unserer besseren Hoffnung sehr geringe Zeugnisse, und dennoch gehet Alles zu der Communion vielmal des Jahrs“<sup>2)</sup>. Ferner gehören hieher Diejenigen, denen der Pastor eine Sünde vorhält, die auch in dieser Sünde zu leben einräumen, aber dem Pastor bestreiten, daß es Sünde sei. Um zu begreifen, wie es zu solcher Differenz überhaupt kommen könne, müssen wir nemlich uns erinnern, daß es in den pietistischen Streitigkeiten controvers war, ob Tanzen, Spazieren, ins Theater gehen u. s. w. Sünde sei. Sodann gehören hieher Diejenigen, die ihre Sünde einräumen und auch Besserung versprechen, aber zu deren Besserung der Pastor keine rechte Zuversicht hat, weil sie schon öfter rückfällig geworden sind. Endlich gehören hieher Diejenigen, welchen der Pastor eine Sünde, in der sie leben, vorhält, und die Solches abläugnen, während der Pastor zwar sie der Lüge nicht überführen kann, aber doch moralisch überzeugt ist, daß sie ihn belügen<sup>3)</sup>. Nach

<sup>1)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 207.

<sup>2)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 217.

<sup>3)</sup> Ebendas. I, 618.

alten lutherischen Begriffen würde der Pastor diese Alle zu absolviren, und die Absolvirten nach nicht gesparter Vermahnung ihrem Richter zu überlassen gehabt haben. Spener aber verlangt, daß diesen Allen Absolution und Communion versagt werden solle. Gerade daß diese zweifelhaften Massen zu Absolution und Communion gelassen werden, macht aus diesen heiligen Werken *opera operata*, macht die Gewissen der Menschen sicher, verderbt die Gemeinden, ist die größte Gewissenslast für die Pastoren. Auch die Prüfung der Communicanten hat gerade in der Ermittlung der Stellung dieser Zweifelhaften, und je nach dem Ergebniß in ihrer Ausschließung von den Gnadenmitteln ihre hauptsächlichste Bedeutung, denn mit den anderen ist die Sache an sich klar. Aber zu solcher Prüfung und Ausschließung der Zweifelhaften ist nun der Pastor weder vermögend noch berechtigt. Die offenbar Unbußfertigen kann und darf der Pastor ausschließen, und Diejenigen, gegen deren Bußfertigkeit er keine begründeten Bedenken hat, kann er admittiren, ohne Weiteres von Amtes wegen, denn darüber hat die Kirche sich bereits ausgesprochen und dem Pastor dazu die Befugniß gegeben. Aber wegen der Zweifelhaften handelt es sich einmal um ein *jus statuendi* und zweitens um das Bannrecht, und Beides gebührt nicht dem Pastor, sondern der Gemeinde, weßhalb in jeder Gemeinde hiefür ein Ältestenrath, ein Collegium von Presbytern, ein „Kirchengericht“ hergestellt werden muß<sup>1)</sup>.

Die Nothwendigkeit eines solchen „Kirchengerichts“ begründet sich ihm aber auf folgende Weise: Das Amt der Schlüssel hat der Herr der „ganzen Kirche“ gegeben, und die „ganze Kirche“ ist die ganze Gemeinde, die „Bruderschaft“. Das Amt der Schlüssel gehört nicht den Pastoren; daß die Klerisei allein urtheile, ist papistisch, ja „die Seele des Antichristenthums in dem Papstthum“<sup>2)</sup>; es ist nicht, wie Viele meinen, zu beklagen, sondern eine wahre Wohlthat göttlicher

<sup>1)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 197. und an vielen Stellen.

<sup>2)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 250.



Providenz, daß den Pastoren der Bindeschlüssel genommen worden ist, da es sonst zu päpstlicher Hierarchie hätte kommen müssen, und da die Pastoren, wenn sie den Bindeschlüssel zu verwalten hätten, durch Einmischung ihrer Privataffecten Alles verderben würden<sup>1)</sup>. Zwar kann die Gemeinde sich über die Art, wie sie das Amt der Schlüssel gehandhabt wissen will, in Ordnungen aussprechen, und den Pastoren die Handhabung desselben nach diesen Ordnungen überweisen, wie sie denn Solches auch gethan hat; und so weit dann diese Ordnungen bestimmte Vorschrift geben, können die Pastoren in der Ausübung der Schlüsselgewalt im Auftrag der Gemeinde von Amtes wegen verfahren. Aber die Gemeinde behält deßenuungeachtet immer das Recht, und für den Fall, daß nun Zweifel entstehen, daß es sich um ein Neues, sei es nun um eine neue Anordnung oder auch nur um ein Urtheil über eine Person handelt, das nicht durch die ausgesprochenen Ordnungen von selbst sich ergiebt, behält sie auch den Gebrauch des Amtes der Schlüssel. Der Pastor ist ja in solchen Fällen, wo die Nothwendigkeit der Ausschließung zweifelhaft ist, Partei, so kann er ja nicht Richter sein; und da der Herr gewiß vorausgewußt hat, daß die Pastoren durch ihre Privataffecten Alles verderben würden, so ist gar nicht anzunehmen, daß er ihnen die Ausübung der Schlüsselgewalt habe übertragen wollen<sup>2)</sup>. Aber eben so wenig wie den Pastoren kommt das Amt der Schlüssel der Obrigkeit als Kirchenregiment zu. Daß sie jetzt die Cognition über die Anwendung des Bindeschlüssels an sich gezogen hat, ist ein Raub an der Gemeinde: „in unserer Kirche ist die Ordnung, welche nach Christi Einsetzung sein sollte, verloren, und der Gemeinde ihr gehöriges Recht, über ihre Brüder zu urtheilen, entzogen worden<sup>3)</sup>“; dieser Zustand unserer Kirche ist „ein confuser Status“; die in unserer Kirche vorhandenen Con-  
fistorien haben das wider sich, daß nur die beiden oberen

<sup>1)</sup> Ebendas. III, 896.

<sup>2)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 247. IV, 60. 569.

<sup>3)</sup> Ebendas. I, 85. ff.

Stände, die Theologen und die Obrigkeit darin sitzen, aber der „dritte Stand“, welcher „das Meiste der Kirchen“ ist, darin fehlt, daß sie also keine *ecclesia repraesentativa* sind<sup>1)</sup>. Vielmehr gehört das Amt der Schlüssel der Gemeinde; ihr als der Bruderschaft kommt es durch ihre Natur und durch Einsetzung des Herrn zu, selbst darüber zu urtheilen, wen sie zum Bruder haben will, und wer an den Gütern der Bruderschaft, d. h. an den Gnadenmitteln Theil haben soll, oder nicht<sup>2)</sup>. Am besten nun würde dies so ausgeführt werden, daß die ganze Gemeinde *viritim* zusammengefordert würde, um ihr Urtheil abzugeben. Bei solchem Urtheil würden sich die Pastoren in ihrem Gewissen am sichersten beruhigen können. Wo sich dies aber nicht einrichten läßt, wie es denn mancherlei Schwierigkeiten hat, da sollte man in jeder Gemeinde aus Pastoren und von der Gemeinde gewählten Gemeindeältesten ein Kirchenggericht herstellen. Dieses Collegium hätte sich dann seelsorgerlich um alle Gemeindeglieder zu bekümmern, und sie kennen zu lernen<sup>3)</sup>. Und dann wäre demselben zunächst die Prüfung der Communicanten, sonderlich jener Zweifelhafteu zu übertragen: wenn da Jeder beibringe, was er von dem Einzelnen wisse, müsse es schon klar werden, wie es mit dem Herzenszustand desselben stehe; auch müßten sie die Communicanten vor sich fordern und im Plenum verhören. Und nach dem Urtheil dieses Collegium hätte dann zweitens der Pastor die Absolution und Communion in zweifelhaften Fällen zu versagen oder zu gewähren; da wäre des Pastors Gewissen salvirt. Diesem Collegium stände endlich auch der Bann zu, während der Pastor für sich allein nicht weiter Befugniß hat, als dem ihm unwürdig Erscheinenden die Theilnahme am Abendmahl warnend abzurathen.

Was speciell den Bann betrifft, so tadelt Spener an der damaligen Ausübung desselben, was wir oben als die in

<sup>1)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 251. ff. Letzte Bedenken I, 580.

<sup>2)</sup> Bedenken I, 618.

<sup>3)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 251, ff. 264. ff.

dieser Beziehung eingerissenen Mißbräuche bezeichnet haben. Da wäre denn mehr nicht als das Einfache nöthig gewesen, daß er wieder, und zwar nicht bloß gegen die fleischlichen Vergehungen, gehandhabt, und daß er nicht als Strafe allein, sondern auch als Reconciliation gehandhabt wurde. Das fordert denn auch Spener laut und richtig. Aber auch hier thut ihm doch die einfache Rückkehr zur Ordnung keine Genüge; vielmehr setzt er sich hier in Opposition nicht bloß zu dem Mißbrauch, sondern auch zu den principiellen Grundgedanken der kirchlichen Einrichtung. Wie sich schon aus dem Vorigen ergibt, faßt er die Kirchenzucht in Abweichung von der lutherischen Kirche nicht als Ausschließung von den Gnadenmitteln, sondern als Ausschließung aus der Gemeinde, aus der „Bruderschaft“ und damit aus den dieser Bruderschaft gehörigen Gütern und Vortheilen, demnach als Gemeindezucht; und so tritt ihm auch hier allen anderen Verbesserungsvorschlägen die Forderung voran: „daß in solcher Sache vor allen anderen die Gemeinde wiederum in ihr Recht und dessen Uebung gesetzt würde, ganz oder durch dero Berordnete, zu solchem Geschäft neben den anderen Ständen wahrhaftig, und also nicht nur etwa pro forma zu concerniren“<sup>1)</sup>. Nur wenn man die Kirchendisziplin solchen „Kirchengerichten“ von oben beschriebener Construction in die Hände gebe, wagt er zu hoffen, daß die Kirchenzucht einer Seits von der Vermischung mit weltlichen Strafen gereinigt, und anderer Seits mit Nachdruck gehandhabt werden werde. Denn gleich allen Schutzrednern der „Gemeinde“ ist auch Spener gar nicht durchaus gegen den „Nachdruck“, nur will er nicht einen regimentlichen, sondern einen gemeindlichen, aus demokratischer Grundlage heraus wachsenden „Nachdruck“<sup>2)</sup>.

Also, Spener stellte die ganze Besserung der „Beichte und Absolution“ wie der Kirchendisziplin auf zwei neue Mittel: auf die persönliche Anmeldung der Communicanten

<sup>1)</sup> Ebendas. IV, 503. ff.

<sup>2)</sup> Ebendas. IV, 215. ff.

beim Pastor, durch welche er das Beichtverhör ersetzen und verbessern, und auf die Einrichtung von Ältestencollegien, als „Kirchengerichten“, durch welche er der in Verfall gekommenen Handhabung des Bindeschlüssels aufhelfen wollte. Wegen der ersteren haben wir schon gesehen, daß sie sich nicht durchgeführt hat, und nicht durchführen ließ. Von der letzteren aber werden wir das Nämliche sagen müssen.

Wir haben schon gegenüber den Anschauungen Großgebauers von der Souverainetät der Gemeinde nachgewiesen, daß dieselben in Widerspruch mit den Grundanschauungen und dem geschichtlichen Entwicklungsgange der lutherischen Kirche standen. Dasselbe gilt nun von Spener, der hierin ganz in Großgebauer's Fußtapfen tritt. Die lutherische Kirche kannte drei Stände in der Kirche, und ihre geschichtliche Entwicklung hatte sie dahin geführt, alle drei Stände anzuerkennen und ihre Sphären gegen einander zu bemessen. Was aber Spener von nöthiger Wiederherstellung des „dritten Standes“ in seine Rechte sagt, das bleibt nicht dabei stehen, daß der „dritte Stand“ in seiner Taxie neben den beiden anderen in ihrer Taxie anerkannt werden soll, sondern es läuft darauf hinaus, daß diesem dritten Stande die Kirchengewalt als ihm zugehörig hingegeben und den beiden anderen Ständen zu diesem „dritten Stande“ die Stellung der Executive gegeben werden soll: der dritte Stand, im Ältestencollegium organisirt, hat allenthalben, wo es sich um „Zweifelhaftes“, wo es sich de re condenda handelt, das Determiniren, und das Predigtamt und das obrigkeitliche Kirchenregiment haben dann, was in der ecclesia repraesentativa determinirt ist, nach deren placitis in ihrem Auftrage auszuführen. Das stand allerdings in principielltem Gegensatz mit den Anschauungen der lutherischen Kirche; und wenn es nun gar ins Practische übersetzt, wenn z. B. zur Bestellung solcher Gemeindeältestencollegien, zur Ausantwortung der Kirchendisziplin an sie geschritten werden sollte, so mußten solche Versuche nothwendig mit der Gestalt, welche in der lutherischen Kirche von ihren abweichenden Anschauungen aus das Kirchenleben und



dadurch auch das Volks- und Staatsleben gewonnen hatte, auf mehr als einem Punkte hart zusammenstoßen. Wir machen nur auf Einiges aufmerksam. In Straßburg, in Frankfurt hatten sich Spener's Ideen von Gemeinderepräsentation ausgebildet; da waren sie auch nicht ganz unpractisch, weil das städtische Corporationen, an communale Lebensform gewöhnt, waren; Straßburg hatte Presbyterien, in Frankfurt hätten sie sich, was die rein practische Ausführbarkeit betrifft, herstellen lassen. Aber nun trug Spener seine Ideen von Gemeindeorganisation in die Landeskirchen von Chursachsen, von Brandenburg hinüber, und stellte die gleiche Forderung an alle lutherischen Kirchen der größeren Landesgebiete. Wie wäre es nur möglich gewesen, daß sich in diesen damals noch von oben herab bis in die kleinsten concentrischen Kreise monarchisch gestalteten Territorien solche autonome Kirchengemeind collegien hätten einrichten lassen! wie hätte man Solches nur in der kleinsten Landgemeinde, die vielleicht aus zwei bis drei Rittergutsbesitzern und übrigens aus lauter hörigen Leuten bestand, ins Werk stellen wollen! Wer dagegen sagen wollte, aber das gehe die politischen Lebensformen an und an diese habe die Kirche sich nicht zu kehren, der würde Vergebliches reden, denn die Kirche kann sich nicht in den Lüften aufbauen sondern muß sich in der Realität des Lebens gestalten; wenn sie Volkskirche sein will und soll, so muß sie sich auch in ihrer Gestaltung der politischen Lebensgestaltung anbequemen; und eben darum ist ihr nicht, obwohl Spener es meint, eine Verfassung vom Herrn Christo eingesetzt. Es giebt sich das auch ganz von selbst: es ist eben unmöglich, den Gutsherrn durch ein Collegium von sechs Tagelöhnern in den Bann thun zu lassen. Auch hat Spener diese Unverträglichkeit seiner Kirchenbautheorien schon mit den politischen und socialen Zuständen, unter denen er sie dennoch verwirklichen wollte, sehr wohl erkannt; „weil ich auch“, sagt er<sup>1)</sup>, „die Wiedererstattung der der Kirche gehörigen Rechte

---

<sup>1)</sup> Ebendaf. IV, 309.

ansehe vor eine Sache, welche auch wegen unserer weltlichen Verfassungen, nachdem nunmehr das Weltliche in das Geistliche allzu sehr eingeflochten ist, als menschlicher Weise unmöglich sehe u. s. w.“ Eine andere Realität, die der Verwirklichung seiner Ideen entgegenstand, war der Umstand, daß die Gemeinden, die er organisiren wollte, das nicht waren, wofür er in seiner Theorie sie nahm. Seine Ideen basirten auf den Sätzen, daß die Kirche die Gemeinde, und daß die Gemeinde Christi die Gemeinde der Heiligen sei. Aber die Gemeinden, die er sichtbar und real vor sich hatte, wenn er organisiren wollte, waren keine Gemeinden von Heiligen. Die Gemeinden waren damals gerade so gut wie zu anderer Zeit auch, namentlich in vielen Beziehungen besser als die heutigen, aber Gemeinden der Gläubigen, aus der Sphäre nicht bloß der Welt, sondern auch der bloß Berufenen ausgesonderte Gemeinden der Wiedergeborenen waren sie nicht, sondern Pfarochien von Volkskirchen, in der Gläubige und bloß Berufene durch das von den Einen geglaubte und die Anderen suchende Evangelium zusammengehalten werden. Konnten solche Gemeinden je tragen und leisten, was er ihnen aus dem Begriffe der Gemeinde der Heiligen heraus glaubte als Recht und Pflicht zuweisen zu müssen? Auch daß nach dieser Seite hin seine Gedanken unpractisch waren, hat Spener selbst erkennen und anerkennen müssen: „Ja, ich sehe, was das Aergste ist, daß auch meistens die Gemeinden so bewandt, daß sie zu Uebung ihrer Rechte nicht tüchtig, und noch zu zweifeln wäre, ob ihnen dieselbe in ihrer Bewandniß zu überantworten<sup>1)</sup>“, Ja endlich, war denn, von der principiellen Seite der Frage ganz abgesehen, auch nur in practischer Beziehung Aussicht dazu, daß die von ihm geforderten Gemeindeältesten diejenigen Functionen, welche er ihnen übertragen wollte, besser als die Pastoren und die Consistorien versehen würden? Woher sollte es kommen, daß die Gemeindeältesten sollten besser als die Pastoren die Prüfung der Communicanten ausrichten, den

<sup>1)</sup> Ebenbas. II, 754.

„innerlichen Zustand“ der „Zweifelhaften“ erkundigen können? Den innerlichen Zustand der Zweifelhaften kann überhaupt kein Mensch erkundigen, und in den Fällen der Nichtzweifelhaften hielt ja Spener selbst die Pastoren für sich allein vermögend und berechtigt. So giebt denn auch Spener zu anderen Zeiten selbst wieder zu, daß die Ältesten in diesem Stück auch nicht Mehr würden leisten können: „Zwar ob auch solche Ordnung in dem rechten Schwang wäre, so würde dennoch damit nicht aller Unwürdigen Admision genugsam gewehrt werden, denn es träfe dennoch solches Kirchengesicht nichts Anderes als die ausbrechenden Aergernisse <sup>1)</sup>“. Oder wodurch wäre man zu der Annahme berechtigt, daß die Ältestenrätthe die Kirchendisziplin, die Excommunication, den Bann, umsichtiger und energischer als die Pastoren und Consistorien, zumal in den monarchisch gestalteten Ländern, geführt haben würden? Spener meint, die Pastoren könnten den Bindeschlüssel nicht handhaben, denn sie würden sich, wenn sie ihn hätten, ihren Privataffecten hingeben. Aber wodurch wären denn die Ältesten gegen Privataffecten gesichert? Spener tadelt die Rauheit, die Prosopolepsie der Consistorien; aber was lag in den Ältesten, was sie mit Nothwendigkeit trieb, energisch aufzutreten und gerade durch zu gehen? Oder waren etwa die Ältesten nicht schiefen Zeitideen, einseitigen Doctrinen so gut wie Pastoren und Consistorien zugänglich? Ein pietistischer Pastor fragt bei Spener an <sup>2)</sup>, ob er nicht seiner ganzen Gemeinde das Abendmahl für's Erste versagen müsse, weil sie durchweg aus Unwiedergeborenen bestände. Aus diesem Einen Beispiel möge man ermessen, welche Dinge wohl ein aus pietistischen Leuten (die Spener doch vorzugsweise dazu gewünscht haben würde) zusammengesetztes Gemeindegeseht Kirchengesicht vorgenommen haben möchte. So giebt denn Spener auch selbst zu, daß es da, wo man Presbyterien habe, eben auch nicht besser mit der Kirchendisziplin stehe: „Es

<sup>1)</sup> Ebendas. II, 754.

<sup>2)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 369. ff.

sind zwar andere Orte, da die äußerlichen Anstalten besser sind, wo consistoria (nemlich die genferischen consistoires), presbyteria, äußerliche Disciplin sich finden; wo ich aber recht untersuche, wie es endlich auch an solchen Orten, was das rechtschaffene Wesen anlangt, hergehe, so finde, daß es kaum besser oder doch in wenig Stücken besser erkannt werden kann als an den Orten, wo es an solchen Anstalten mangelt. Man ist fast in allen solchen Stücken auch von der Art Christi abgewichen, sein Geist regieret in solchen consensibus bei den Wenigsten, das Meiste geschieht aus äußerlichen Absichten, öfters mit vielen Affecten, und wo es auf das Höchste kommt, so ist die Frucht ein äußerlicher Gehorsam und Zurückhaltung öffentlicher scandalorum, welches zwar nicht zu verachten, jedoch noch weit davon ist, wohin wir zu trachten haben. Weßwegen vielmals gedenke, ob nicht Gott eben deßwegen uns auch vieler Orten dergleichen subsidiorum mangeln lassen, die meistens nur einen Schein haben u. s. w.<sup>1)</sup> — Kurz, Spener selbst verzweifelt an der Durchführbarkeit seiner Gemeinde-Organisationspläne; er hat sie denn auch nicht durchgeführt; auch die späteren Theologen und Kirchenrechtslehrer, obgleich sie, vom Collegialismus berauscht, nunmehr anderthalb Jahrhunderte lang von ihnen geträumt haben, haben sie da nicht durchzuführen vermocht, wo noch ein Rest Geschichte geblieben ist; und wo man sie in neuester Zeit auf dem von der Revolution nivellirten Boden verwirklicht hat, da hat man Nichts davon gehört, daß durch sie in dem Beichtwesen und in der Kirchendisziplin Etwas gebessert wäre.

Wohl aber haben diese Gemeinde-Organisationspläne Spener's schon von ihm selbst an und durch ihn dem bestehenden Beicht- und Zuchtwesen den Todesstoß gegeben. Obgleich nemlich Spener selbst an der Durchführbarkeit seiner Ideen verzweifelt, giebt er sie darum doch als ächter Ideolog nicht auf. Im Gegentheil, er zieht daraus nur den Schluß, daß weil diese seine Ideen sich nicht durchführen lassen, der Kirche

<sup>1)</sup> Ebendas. I, 696.



gar nicht zu helfen ist. Sich von dieser Unausführbarkeit auf die wirklichen Zustände zurücktreiben zu lassen, das Bestehende mit Liebe zu erfassen, und an die Besserung Dieses seine Kraft zu setzen, fällt ihm nicht ein, sondern die „presbyteria“ bleiben die Panacee, und daß diese sich nicht herstellen lassen, beweist nur, daß der Zustand der Kirche unheilbar, daß ihr nicht zu helfen ist: „wir müssen den Jammer unserer Kirchen mehr befeufzen, als daß wir eine menschliche zulängliche Hülfe sollten bereits sehen können; dieweil in gegenwärtiger Verfassung der Kirche, da wir so weit von der ersten apostolischen Ordnung wegen der presbyteriorum entfernt, keine genugsame Ordnung leicht gemacht werden kann, zu derselben aber wieder zu kommen eine Sache ist, die über menschliche Kräfte, und was sich zu dieser Zeit hoffen läffet, gehet“). Diese eingebildete Hoffnungslosigkeit der kirchlichen Zustände verstimmt ihn dann gegen diese Zustände. Es ist wirklich überraschend, welche Aeußerungen nicht etwa über die Mißbräuche im Kirchenwesen sondern über die Anlage desselben selbst sich bei ihm finden. Daß er die bestehende Consistorialverfassung nicht anders als den „gegenwärtigen confusen status“ nennt, haben wir schon berührt. Dazu vergleiche man folgende Stelle: „Aber die ganze Schuld liegt also auf der Kirchen so gar unrichtigen Einrichtung. Daß nemlich fast nirgend der Kirchen ihre jura gelassen sondern das meiste Theil derselben nemlich der dritte Stand davon verdrungen worden. Diese Ursach, fürchte ich, sei die Quelle alles Verderbens, und daß unmöglich der Kirchen dabei geholfen werden kann. Und wie solche Ursach bald Anfangs den Grund des Papstthums gelegt, so ist sie bei der Reformation auch nicht gehoben worden, ja gar anstatt des dominatus cleri, so vor diesem gewesen, meisterer Orten eine caesarcopapia eingeführt worden, daher ob wir wohl durch Gottes Gnade die reine Lehre in solcher reformatione erlangt, ist doch der völlige Zweck

---

)) Ebenbas. I, im Anhang, S. 266.

der Besserung der Kirchen nicht erfolgt<sup>1)</sup>“. Und die folgende: „All unser verderbtes Wesen hastet daran, daß wir von der Form der Kirchen, wie sie in der ersten Zeit war, abgewichen, und die beiden Oberstände ihnen allzu viel genommen haben. In der ersten Zeit ging Alles ordentlich und daher auch gesegnet daher, so lange die Kirche ihr Recht behielt, welches ich darin zu bestehen erkenne, daß, wie bei ihr radicaliter das *jus omnium beneficiorum sponsi sui*, und also das *jus clavium*, das Gericht über ihre Mitglieder in dem Geistlichen, und dergleichen stehet, sie allemal ganz oder durch ihre dazu Verordnete solche Rechte übte, und nicht allein die beiden Oberstände mit Ausschließung der Uebrigen, also des größten Theils der Gemeinde in solche Uebung sich setzten und behielten; dabei wir bisher wenig success und Segen gesehen<sup>2)</sup>.“ Ja, der Widerstand, den das historisch Bestehende seinen ideologischen Plänen entgegensetzte, machte ihm dieses Bestehende so widerwärtig, daß er mit einer gewissen Freude oder Trost auf den gewaltsamen Umsturz desselben rechnet, weil sich dann auf den Trümmern desselben sein Bau werde aufführen lassen: „Wie aber jetzt zu helfen sei, weiß ich nicht, denn die sich in die unrechtmäßige Position des der Kirchen zuständigen Rechts gesetzt haben, lassen ihnen die angemessene Gewalt nicht nehmen; daher ich Sorge, der Herr werde noch einmal eine seltsame und harte Reformation vornehmen<sup>3)</sup>.“ — „So ist dieses eine von meinen Haupt Sorgen, daß unserer Kirche, sie wieder aus dem Grund zurecht zu bringen, schwerlich mehr anders zu helfen, als daß sie der Herr gar über einen Haufen werde werfen, und aus den übrig erhaltenen zerstreuten Steinen sie wieder auf die alte Weise aufbauen werde lassen<sup>4)</sup>.“ Diese gründliche Verstimmung Speners gegen das geschichtlich Bestehende ist bei seiner großen Einwirkung auf Gegenwart und Folgezeit schon an sich selbst von

<sup>1)</sup> Ebendas. IV, 202.

<sup>2)</sup> Ebendas. IV, 308.

<sup>3)</sup> Letzte Bedenken III, 723.

<sup>4)</sup> Bedenken IV, 309.

den nachtheiligsten Folgen gewesen. Diese Phrasen, daß die Kirche keine Verfassung habe, daß die „Gemeinde“ unterdrückt werde, daß die Consistorien eigentlich illegitime Behörden seien, daß das landesherrliche Kirchenregiment eigentlich auf Raub beruhe, daß die Reformation nicht fertig geworden, daß aber aller Segen erscheinen werde, wenn man nur die „Gemeinde“ wieder in ihre Rechte einsetze — sie sind bis auf den heutigen Tag repetirt worden, und bilden die jederzeit fertige Angriffswaffe, wo sich in Lehr- oder Lebensgestaltung Lutherisches blicken läßt. Diese Phrasen haben nothwendig die Kirchenregierungen in den Gemüthern der Gemeinden schlecht gestellt, so daß nicht selten Kirchenregiment an sich für ziemlich gleichbedeutend mit Usurpation gilt, und Opposition gegen das Kirchenregiment als nothwendiges Requisit eines ordentlichen Pastors und thateifrigen Christenmenschen angesehen wird. Ja die Kirchenregimente selbst haben nicht selten sich von diesen Phrasen berücken lassen, sich ihrer eignen Gewalt als einer nicht legitimen geschämt, und nicht gewagt, zu thun was ihres Amtes war. Wenn Vieles von Dem, was im Kirchenleben das Kirchenregiment leisten muß, in den letzten anderthalb Jahrhunderten unterblieben ist, so trägt daran einen großen Theil der Schuld diese von Spener ausgegangene, die Verechtigung des Kirchenregiments bestreitende und darum sein Ansehen und sein gutes Gewissen untergrabende Doctrin. Eben darum hat sich dieselbe auch weiter sofort practisch, direct zerstörend und zerstörend erwiesen. Wenn ideologische Bestrebungen mit dem historisch Bestehenden nicht fertig werden können und dennoch Einwirkung gewinnen, so wird sich die letztere immer nach zwei Seiten hin bethätigen, erstens daß sie an dem Bestehenden wenigstens nagen und bröckeln und dadurch die Mängel desselben, welche sie selbst sonst tadeln und bekämpfen, nicht bessern, sondern verschlimmern, und zweitens daß sie das von ihnen beplante Neue wenigstens so weit als sie können ins Leben einführen, das heißt halb und gebrochen, welche Halbheit dann natürlich zur Folge hat, daß es auch nicht die

gewünschte Wirkung, oft sogar die entgegengesetzte Wirkung thut. Beides zeigt uns Spener, auch an dem einzelnen Punkte, der Beichte, Absolution, Kirchendisziplin betrifft.

Spener hatte selbst so viel davon geredet, daß der Beichtstuhl eine Marterbank für alle treuen Prediger sei, daß die Prediger natürlich glaubten, wenn sie Anspruch auf Treue haben wollten, müsse der Beichtstuhl sie martern. Anfragen auf Anfragen kommen von Predigern an ihn: ob diese Gewissenslast zu tragen sei? ob sie nicht ihr Amt niederlegen müßten? ob sie nicht um des „confusen status“ willen aus Babel ausgehen müßten? Spener selbst sagt: „Diese Klagen führen fast alle gewissenhafte Prediger, daß sie den Beichtstuhl für ihre größte Last halten, ja sich manche aus demselben deswegen auszugehen sehnen“<sup>1)</sup>. Die Geschichte weiß nun freilich nicht, daß Einer dieser Anfragenden um des Beichtstuhls willen sein Amt freiwillig niedergelegt hätte. Aber immerhin ward nun doch durch diese Anfragen Spener gezwungen, den Fragestellern zu sagen, wie sie denn in dem Bestehenden zu verfahren hätten, um mit gutem Gewissen im Amte bleiben zu können, wozu er in solchen Fällen immer rieth. So gaben ihm diese Anfragen Gelegenheit, seine Rathschläge hinsichtlich der Behandlung des bestehenden Beichtinstituts zu entwickeln, welche Rathschläge denn auch befolgt sind. Unter diesen Rathschlägen stehen dann regelmäßig zwei sehr bedenkliche Sätze voran. Der erste Satz lautet: In dem jetzigen confusen status bei dem Mangel einer richtigen Verfassung der Kirche kann man nicht rechte Ordnung im Beichtverhör und in der Ausschließung der Unwürdigen von Absolution und Abendmahl halten; dieser confuse status rührt aber nicht von den Pastoren her, noch haben sie Macht oder Recht, denselben zu ändern; folglich mögen Diejenigen die Schuld tragen, welche diesen betrübten Zustand zu ändern Macht und Recht hätten; die Prediger aber thun genug, wenn sie an dem schlimmen Zustand so viel flicken als sie

<sup>1)</sup> Letzte Bedenken, III, 723.



eben können<sup>1)</sup>. Der zweite Satz lautet: Die Pastoren können aber auch die Sache gehen lassen, und ohne übergroßes Bedenken die Zweifelhaften und selbst die Unwürdigen, wenn der Mangel der Verfassung ihnen die Versagung unmöglich macht, zum Abendmahl admittiren, denn es ist an sich keine Sünde, Unwürdige zum Abendmahl zuzulassen; es ist das nirgend verboten; die Worte Matth. 7, 6. gehen nicht auf das Abendmahl; Christus selbst hat ja den Judas zum Abendmahl zugelassen; die Verweigerung des Abendmahls folgt nur aus der Liebespflicht, den Unwürdigen von dem Essen zum Gericht abzuhalten, und aus der Pflicht, das Böse zu verhüten, das der Unwürdige thut, wenn er ißt; aber das Reichen des Abendmahls an den Unwürdigen an sich ist nicht Sünde; um nun jenen Pflichten zu genügen, mag der Pastor, wenn ein Consistorialkirchengericht da ist, solches fragen und nach dessen Bescheid thun; ist aber ein solches nicht da, oder giebt dasselbe einen ungenügenden Bescheid, so mag der Pastor ohne Sünde den Unwürdigen zulassen, wenn er ihn nicht noch durch „Glicken“ abhalten kann<sup>2)</sup>. Diese Sätze, immer wiederholt, waren natürlich ganz geeignet, die Pastoren zu vermögen, daß sie auf jeden Versuch, das alte Beichtwesen wieder in seine rechte Ordnung zu bringen und seine Mängel zu bessern, von vorn herein verzichteten. Und an diese beiden Sätze knüpfen sich dann die speciellen Rathschläge wegen des nöthig und zulässig erachteten „Glickens“: Erstens soll der Pastor, wenn „Zweifelhafte“ zum Abendmahl gehen wollen, dieselben bitten und vermahnen, daß sie selbstwillig vom Abendmahl zurückträten; abweisen kann er sie bei dem jetzigen status nicht; aber er soll sie vermahnen, daß sie selbst davon bleiben. Die lutherische Kirche hatte Alle, deren Unbußfertigkeit nicht thatsächlich vorlag, vermahnt, zum Abendmahl fleißig zu gehen; er ließ Alle, an denen der Pastor „keine rechte Probe und Kenntniß der Wiedergeburt“ fand, also nach pietistischen

<sup>1)</sup> Bedenken I, im Anhang, S. 217.

<sup>2)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 251. und an vielen Stellen.

Voraussetzungen das Gros der Gemeinden dringend bitten, nicht zum Abendmahl zu gehen. Natürlich hat dieser Rath auf den Abendmahlsbesuch gewirkt, wie die bekannten Predigten, daß man aus dem Kirchgehen keine Gewohnheit machen müsse, auf das Kirchgehen: Die Zweifelhafteu sind ob dieses Rathes nicht würdiger zum Abendmahl gegangen, aber sie sind je länger je mehr gar nicht hingegangen. Wenn nun aber ein „Zweifelhafter“ sich durch solchen Rath zum Zurücktreten nicht bewegen lassen will, sondern das Abendmahl begehrt, so kann ihm's der Pastor nicht versagen, aber er soll dann sein Gewissen dadurch salviren, daß er ihm die Absolution conditionate („wenn Du Reue und Glauben hast, so —“) spricht<sup>1)</sup>. Die lutherische Kirche hatte Dem, dessen Unbußfertigkeit nicht thatsächlich feststand, die Aufrichtigkeit seiner Beichte nicht angezweifelt; sie hatte ihn verwarnt, daß er Reue und Glauben haben müsse, wenn ihm nicht die Absolution zum Gericht werden solle; aber wenn er dennoch bei seinen guten Worten blieb, hatte sie ihn absolvirt unbedingt, ernstlich, wie Gottes Wort. Dabei blieb Beides salvirt, das Gewissen des Pastors wegen nicht versäumter Vermahnung an dem Beichtkinds, und die volle Bedeutung der Absolution. Spener's bedingte Absolution stellte dem Beichtkinds die Sache nicht anders, denn der wirklich Zweifelhafte kam auch über die bedingte Absolution hinweg; wohl aber verletzte dieselbe die Bedeutung der Absolution; es war, was Luther den „Fehlschlüssel“ genannt hatte.

Ähnlich liegt es mit Spener's Rathschlägen hinsichtlich der Kirchendisziplin. Er tadelt an derselben, daß sie in ein weltliches Straffsystem ausgeartet sei; er meint, diesen Uebelstand nur durch Ueberweisung derselben an Gemeinde und Gemeindeälteste heben zu können; da er aber letztere nicht herzustellen vermag, so urtheilt er denn: Wenn es mit der Kirchenbuße noch „im alten Stande“ wäre, so würde es ja ganz unzulässig sein, dieselbe in ein Gelderlegniß umzu-

<sup>1)</sup> Ebendas. I, 197, I, im Anhang, S. 207. II, 26. IV, 570.

wandeln, aber „wie es jetzt mit der Sache stehet, nachdem es eine Strafe worden ist, so möge dieselbe nach Befinden des Judicis und der Umstände in eine *multam pecuniariam* verwandelt werden<sup>1)</sup>.“ Gerade so beantwortet er die Frage: ob man wohl einem Vornehmen nachlassen könne, daß er die verwirkte Kirchenbuße nicht öffentlich in der Kirche, sondern *privatim* in einem Hause vor Pastor und Zeugen leiste? Wenn, meint er, die Sache in den alten Terminis stände, ginge es ja nimmermehr; aber da sie nun doch einmal eine Strafe geworden sei, so stehe nichts Wesentliches entgegen, ja es empfehle sich sogar, da ja der Vornehme durch die Oeffentlichkeit viel mehr als der Geringe gestraft werde<sup>2)</sup>. Natürlich konnten solche Rathschläge nur dazu führen, daß die Kirchenbuße nur immer mehr als Strafe behandelt wurde. Er geht denn auch so weit in diese Auffassung hinein, daß er meint, der Kirchenbuße, weil sie doch nur eine weltliche Strafe sei, könnten auch Glieder einer andern Confession, die in Mitten einer lutherischen Gemeinde lebten, unterworfen werden<sup>3)</sup>. Weiter läßt sich allerdings die Verderbung der Kirchenbuße nicht treiben. Nur bedingt er sich aus, daß, wenn man so die Kirchenbuße als Strafe behandle, man dann bei derselben die Absolution nicht im Namen Gottes spreche und auf die Vergebung der Sünden erstrecke, sondern „daß es bloß bleibe bei einer Absolution in dem Namen der Kirche, daß dieselbe die Beleidigung, die ihr zugefügt worden, dem Abbittenden, so viel an ihr ist, nachlasse, und sie nicht weiter ahnden, hingegen ihm ferner Gnade von Gott zu erbitten trachten wolle<sup>4)</sup>“ — wodurch denn der Kirchenbuße der letzte Rest kirchlichen Characters genommen war.

Es bedarf keiner Ausführung, daß diese Vorschläge zur Behandlung des Bestehenden nicht geeignet waren, die Mängel dieses Bestehenden zu heben, vielmehr diese Mängel erst recht

<sup>1)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 285. ff.

<sup>2)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 288.

<sup>3)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 283. ff.

<sup>4)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 285.

verfestigen und so die Existenz des Bestehenden untergraben mußten. Eben dahin führen nun auch seine auf Einführung neuer Praxen berechneten Vorschläge.

Wie und zu welchem Erfolge er dem alten Beichtverhör die persönliche Anmeldung der Communicanten substituiren wollte, haben wir schon gesehen. Aber an noch viel mehreren Punkten stellte er neben die alten Einrichtungen des Beichtwesens neue Einrichtungen, welche naturgemäß die alten verdrängen mußten. So begünstigte er es — wir werden unten bei Erzählung des Schadeschen Falles die Beispiele finden — wenn Pastoren die Einrichtung trafen, daß sie, ehe sie zur Privatbeichte schritten, erst alle Confitenten vor den Altar treten ließen, ihnen eine Beichtrede hielten, und eine allgemeine Beichte und Absolution sprachen, und dann erst die Einzelnen in den Beichtstuhl kommen ließen zur Privatbeichte. Da behielt er formell die alte Privatbeichte bei, weil sie einmal kirchenordnungsmäßig und den Gemeinden nicht mit Einem Male zu nehmen war, aber er stellte das sie verdrängende Neue daneben auf. Natürlich schob mit der Zeit dies Neue jenes Alte an die Seite, da ja dies Neue bequemer war, und da ja alle „rechtschaffenen“ Prediger gern die Privatbeichte los sein wollten. — Ferner drang er wieder und wieder darauf, daß die Wahl des Beichtvaters frei sein solle. Die lutherischen RND. hatten die Gemeinden wegen der Absolution und Communion an ihren Parochus gewiesen, und die subjectiv willkürliche Wahl eines anderen Beichtvaters nicht gestattet: es war sonst keine Disciplin zu haben, die Unabhängigkeit der Wirkung der Absolution und des Sacraments von der Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Pastors gestattete es, es diente, die Objectivität dieser Handlungen, d. h. daß da Gott mit uns handelt und nicht ein Mensch, ins Licht zu stellen. Spener ist nun ganz anderer Meinung: es liegt doch so Großes daran für die Frucht des Amtes, daß Beichtkind und Beichtvater ein rechtes Vertrauen zu einander haben; es wird doch das Gemüth der Beichtfinder dadurch so viel bequemer bereitet; es wird doch so viel



mehr bei dem Beichtkind gewirkt, wenn es zu dem geht, dessen Dienst es zur Nührung seines Herzens kräftiger bei sich fühlet; das Mißtrauen gegen den Pastor verstört doch in solchem heiligen Acte das Gemüth des Beichtkinds so leicht; da nun überdem die Vertheilung der Gemeinden in Parochieen nicht divini sondern humani juris ist, so sollte man eine ziemliche Freiheit darin verstaten, daß Jeder seine Erbauung da suchen möge, wohin ihn seine Anmuth trüge, und dies nur dann hindern, wenn sich Jemand durch Aenderung des Beichtvaters der Disciplin entziehen wolle<sup>1)</sup>. Nun, das Kürren und Wählen unter den Personen der Pastoren haben wir seitdem reichlich überkommen, aber daß dadurch die Zucht befördert, oder daß dadurch das beichtväterliche Verhältniß consolidirt worden wäre, wird man nicht sagen sondern nur klagen können, daß über dem Laufen nach den Personen meistens die Eine rechte Person nicht gesucht noch gefunden wird. — Ferner kämpft Spener gegen die Beichtformeln: man sollte doch wünschen, daß Jeder sein Herz mit seinen eignen Worten ausschütten könne<sup>2)</sup>. Und gewiß kann die Beichtformel nur den Sinn haben, daß sie Dem, der sein Herz nicht mit eignen Worten ausschütten kann, dafür den richtigen Ausdruck gebe, in welchen er sein Herz hineinlege, und welcher ihn zugleich belehre, was er im Herzen haben müsse um richtig zu beichten. So aber stehen die meisten Menschen in den Gemeinden. Und daher hat denn die Polemik Spener's gegen die Beichtformeln auch nicht dahin geführt, daß nun Alle ihre Herzen mit eignen Worten ausschütten, sondern nur dahin, daß man die alten kirchenordnungsmäßigen richtig gestellten Beichtformeln verlassen, und neue in Uebung gebracht hat, die nicht richtig gestellt sind, keine rechte christliche Beichte enthalten, und darum auch die Gemeinden nicht recht lehren wie man im Herzen beichten müsse. — Spener wollte die Privatbeichte

<sup>1)</sup> Ebendas. I, im Anhang, S. 205. 207. IV, 194, 486–488. Letzte Bedenken I, 425.

<sup>2)</sup> Letzte Bedenken III, 445.

nicht abgeschafft wissen, weil er den Widerstand in den Gemeinden und die üble Nachrede fürchtete, die ihm und seinem Anhang deshalb gemacht werden möchte. Viele der „treuen“ Prediger, denen der Beichtstuhl als eine Marterbank erscheinen wollte, griffen zu und schafften die Privatbeichte auf eigne Autorität ab; aber Spener rieth, wenn er es erfuhr, jedes Mal auf das Dringendste davon ab<sup>1)</sup>. Aber das wünschte und empfahl Spener, daß denjenigen einzelnen Gemeindegliedern, welche Freiheit wegen lieber nicht zur Privatbeichte gehen sondern sich der allgemeinen Beichte und Absolution gebrauchen möchten, Solches erlaubt würde. Das Verbot der pietistischen Pastoren von der Marterbank des Beichtstuhls drang natürlich auch in die pietistischen Kreise der Gemeinden, und sie fingen auch an Gewissensbedenken gegen die Privatbeichte zu haben. Es war freilich, wie auch Spener selbst zugiebt, nicht recht abzusehen, wie vollends des Gemeindegliedes Gewissen durch die Privatbeichte beschwert werden sollte; aber Spener hatte dennoch Respect vor diesem selbstgeschaffenen Gewissen. Bald waren es auch nicht mehr die Pietisten allein, die wenigstens in Ehrlichkeit wenn auch in Täuschung ihr Gewissen gegen die Privatbeichte vorzuschützen, sondern auch die Libertiner, die es ja je und je in den Gemeinden giebt, griffen dies bereitwilligst auf, um der Zucht, die immerhin in der Privatbeichte lag, zu entrinnen. Spener selbst erkannte dies, und sagt: „Die Beicht bloß dahin frei zu geben halte ich in gegenwärtigem Stand der Kirchen höchst schädlich; denn da ich guten Seelen die Freiheit von der Last gönnete, wäre doch der Schade, daß auf die Art rohe Weltfinder vollends den Zaum, damit sie etlicher Maaßen noch zurückgehalten werden, abwürfen, viel größer, als der Nuze bei Jenen“. Aber nichts desto weniger fährt er fort: „Aber gut hielte ich's, cognita causa die Freiheit leichter zu verstaten“: denjenigen Seelen, bei denen das Ansehen des Mißbrauchs der Privatbeichte einen Efel erwecket, wäre doch

---

<sup>1)</sup> Letzte Bedenken I, 555. 559.

die Freiheit von derselben zu gönnen<sup>1)</sup>. Aber wie sollte man ermitteln, ob die Freiheit von der Privatbeichte in Ehrlichkeit des Herzens oder aus Scheu vor der Zucht begehrt werde? Spener selbst hat in dem Schadeschen Fall die Freiheit von der Privatbeichte den Libertinern bewilligt. Nachher hat man allenthalben verordnet, daß mit den Gemeindegliedern je nach ihrem Wunsch und Begehr die Privatbeichte oder die allgemeine Beichte gehalten werden solle. Die Folge ist dann gewesen, daß die Privatbeichte ganz bei Seite geschoben ist. Aber ob nun die Gewissen wirklich besser berathen sind? — Endlich ist noch des Beichtgeldes zu erwähnen. Wir haben oben gesehen, daß und wie unsere Kirche dasselbe beibehielt. Aber schon vor Spener hatte sich manche Stimme erhoben, der dasselbe nicht zusagte. Spener greift diese Sache mit großer Lebendigkeit auf. Er weiß nicht zu behaupten, daß das Beichtgeld an sich etwas Uebles sein sollte; aber es ist Vielen ärgerlich, hat bösen Schein, es wird manche Andacht dadurch verstört; es wird auch gemißbraucht, denn zuweilen drücken die Pastoren die Armen damit, und zuweilen wollen sie gar das Abendmahl nicht eher reichen, als bis der Beichtpfennig bezahlt ist. Darum wäre gut, daß es abgeschafft würde. Leider geht dies nicht, da manche Pastoren es wirklich an ihrem Einkommen nicht entbehren können. Aber die Pastoren sollten es den Armen erlassen, es niemals fordern, sondern stets als ein freiwilliges Geschenk behandeln, auf alle Weise zeigen, daß es ihnen ein Ekel sei, die wohl situirten Pastoren sollten es gar nicht nehmen, anders gestellte Pastoren aber sollten sich bemühen, es durch Vertrag mit Patronat und Gemeinde abzulösen, entweder so daß der Pastor wie der Arzt zu Neujahr honorirt, oder, noch besser, daß es in eine andere fixe Abgabe Seitens der Gemeinde an den Pastor verwandelt würde<sup>2)</sup>. Da man sich in unseren Zeiten wohl nachgerade

<sup>1)</sup> Bedenken I, 185. Letzte Bedenken, II, 3.

<sup>2)</sup> Vgl. Bedenken I, 639. I, im Anhang, S. 311—314. 318. IV, 573. Letzte Bedenken I, 606—610. Walch a. a. O. II, 487. V, 861. bis 886. Augusti a. a. O. IX, 212. ff.

überzeugt hat, daß solche an Dienstleistungen des Amtes sich knüpfende freie Gaben an den Diener des Wortes ihr Gutes haben, daß sie dem Gemeindegliede Gelegenheit geben sich dem Pastor erkenntlich zu beweisen, daß sie dadurch das Verhältniß des einander Dienens und Helfens zwischen Pastor und Gemeindeglied freier gestalten, daß sie aus dieser und anderen Ursachen in manchem Betracht vor fixen Zwangsprästationen ihren Vorzug haben; so wäre die Sache an sich nicht der Erwähnung werth, wenn sie nicht seit Spener über ein Jahrhundert lang mit einer Lebendigkeit verhandelt worden wäre, die sich nur erklärt, wenn man Folgendes hinzunimmt: Indem man über das Beichtgeld verhandelte, verhandelte man über die Beichte; indem man das Beichtgeld als odios hinstellte, suchte man die Beichte als odios hinzustellen; indem man die Abschaffung des Beichtgeldes anstrebte, suchte man die Abschaffung der Beichte. Und so kam es, daß in der Zeit, als ein ordentlicher Professor der Theologie mit der kritischen Verwerfung eines biblischen Buches debütiren mußte, ein Pastor nicht besser glaubte zu Ehren kommen zu können, als wenn er mit seiner Gemeinde die Abschaffung des Beichtgeldes fertig machte.

Aus dem Allen konnte — so viel liegt nun ohne Ausföhrung zu Tage — bei dem großen Einflusse Speners auf die Kirche nichts Anderes resultiren, als die allmähliche Abschaffung des lutherischen Beichtwesens und die Umwandlung desselben in die reformirte Gestaltung desselben als sogenannte allgemeine Beichte und Absolution, so wie der gänzliche Verfall der Kirchendisziplin ohne allen Ersatz. Aber Spener sollte noch erleben, wie sich dies einleitete. Es geschah dies in der bekannten Schade'schen Sache. In dem Verlaufe dieser Sache bildet sich der ganze Gang vor, den die Entwicklung des Beichtwesens in unserer Kirche nahm; und wir müssen daher dieser Begebenheit näher erwähnen<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. darüber Bedenken II, 143—175. Letzte Bedenken I, 622 bis 624. II, 303. III, 390—394. Consil. lat. III, 790. Walch a. a. O. II, 475—479 V, 80—99. Schröckh RG. seit der Reformation VIII, 278. ff.



Johann Caspar Schade, einer der eifrigsten Anhänger Spener's und durch ihn Pastor zu St. Nicolai in Berlin, hatte seit Jahren an Gewissensbeängstigungen darüber, daß er so viele Zweifelhafte absolviren müsse, getragen, auch Mehreres über diesen Gegenstand geschrieben, und in diesen Schriften durch unbemessene Aeußerungen, namentlich durch die Aeußerung „Beichtstuhl, Satansstuhl, Höllenpfuhl“ manchen Anstoß gegeben, als er endlich im Anfange des Jahres 1697, ohne mit Jemandem darüber zu reden, eigenmächtig die Privatbeichte abschaffte, seinen Consistenten nach einer Beichtrede die allgemeine Absolution sprach, und also die allgemeine Beichte einführte. Dieses Verfahren machte sofort großes Aufsehen; die Eigenmächtigkeit fand bei seinen Freunden wie bei seinen Feinden laute Mißbilligung; und Spener als sein Vorgesetzter untersagte ihm sofort das Fortfahren auf diesem Wege, versuchte auch durch eine Predigt, in welcher er Schade's Verfahren mißbilligte, aber eine milde Beurtheilung desselben Seitens der Gemeinde zu vermitteln sich bemühte, den Sturm zu beschwichtigen. Aber als Schade darauf zwar dem Inhibitorium Spener's Folge leistete, jedoch nun gar nicht Beichte hielt, gingen seine Widersacher, die theils aus Gegnern seiner pietistischen Richtung, theils aus eifrigen Lutheranern bestanden, an die churfürstliche Regierung mit einer Vorstellung des Inhalts, daß Schade angehalten werden möge, entweder in kirchenordnungsmäßiger Weise Beichte zu halten, oder seine Demission zu nehmen. Der churfürstliche Hof, der sich gerade in Preußen befand, würde ihm wohl die letztere gegeben haben, wenn nicht der Berliner Stadtrath günstig für ihn berichtet, und eine Anzahl Bürger für ihn intercedirt hätte. So ward eine Commission, bestehend aus neun churfürstlichen Räthen lutherischer Confession, dem geistlichen Ministerium und dem Stadtrath, bestellt, die Sache zu untersuchen. Vor dieser Commission erschienen nun am 17. März 1697 zuerst vier Stadtverordnete und acht Abgeordnete der Gewerke, und brachten durch einen Sachwalt ihre Beschwerde gegen Schade vor; darauf vertheidigte sich Schade persönlich; und die Sache

schien einen guten Ausgang zu gewinnen, als unvermuthet eine Anzahl Bürger vor der Commission erschien, und durch ihren Sachwalt anbrachte: sie hätten in die Klage gegen Schade nicht gewilligt, müßten ihm vielmehr das Zeugniß eines rechtschaffenen Seelsorgers geben, hofften auch, daß er sich rechtfertigen, und, wenn er in seinem Verfahren etwas gefehlt, daß es ihm vergeben werden werde; übrigens aber seien sie außer Stande, künftig den Beichtstuhl wieder zu betreten; sie hätten vordem aus dem Beichtstuhl einen Abgott gemacht und geglaubt, daß man ohne Beichtstuhl und Ohrenbeichte keine Vergebung der Sünden erlangen könne, nachdem sie nun aber informirt seien, daß wohl Beichte und Absolution in der Kirche bleiben müsse, daß es aber hiezu des Beichtstuhls und der Ohrenbeichte nicht bedürfe, seien sie in ihrem Gemüth beunruhigt, und bäten daher, da die Pastoren sie sonst ohne Privatbeichte nicht zum Abendmahl zuließen, ihnen zu gestatten, daß sie nach Befinden sich der Privatbeichte gebrauchen, oder auch ohne vorhergegangene Beichte zum Abendmahl gehen könnten, wie ja auch Christus sein Abendmahl ohne dieselbe eingefest habe, und auch Luther Solches für statthaft gehalten. Diese, zugleich schriftlich auch bei der churfürstlichen Regierung eingebrachte Petition erregte in der Commission große Bestürzung. Niemand hatte vorher davon gehört, daß solche Gedanken und Gewissensbedenken in den Berliner Gemeinden stattgefunden hätten. Es lag auch nur zu klar vor, daß diese Petenten keineswegs blos aus Solchen bestanden, die im Uebrigen der Richtung Schade's folgten. Spener selbst redet in einer gleich zu erwähnenden Predigt, die er dieser Sache wegen hielt, diese Partei so an: „Sind aber nicht Viele unter euch, da bei Allen zwar der Vorwand ist, daß die Einschränkung der christlichen Freiheit das Gewissen verlege, bei denen aber wahrhaftig in dem Grund ihrer Seelen diese Ursach nicht ist; sondern wie etwa ihr Leben nichts von einem ernstlichen Christenthum vor sich zeigt, also ist Solchen in der Beicht Nichts zuwider, als weil zuweilen aus Gelegenheit der Beichte von gewissenhaften Pre-

digern ihnen des Lebens wegen mag zugesprochen werden, daß sie auch dessen los kommen wollen, damit ja kein Prediger Gelegenheit habe, ihnen die doch so nöthige Erinnerung zu thun?" Es hatten sich eben die Libertiner an die die Freiheit von der Beichte suchenden Pietisten angeschlossen. Die Commission begnügte sich natürlich, die Petition entgegen zu nehmen, und in ihrem Berichte nebst den Votis der einzelnen Commissionsglieder höchsten Orts vorzulegen. In diesen Votis war nun aus einander gelegt, was für und was gegen die Gewährung der Petition zu sprechen schien. Nach dem Berichte Spener's, der ja selbst Mitglied der Commission war, ward gegen die Gewährung des Gesuchs geltend gemacht: die durch die Kirchenordnungen und die Bekenntnißschriften vorgeschriebene Privatbeichte gelte, so lange nicht die Kirche sie aufhebe; es würden durch Bewilligung der Freiheit von derselben Viele geärgert, allenthalben großes Aufsehen erregt, in Berlin die Gegenpartei Schade's erbittert, großer Zwiespalt auch im Ministerium selbst hervorgerufen werden; im Hinblick auf solche drohende Uebel sollten die Petenten aus Liebe zu den Brüdern sich der von ihnen begehrten Freiheit begeben, um so mehr da es sich doch nur um ein Adiaphoron handle, und da man doch eingestehen müsse, daß mindestens für die Beichtkinder in der Privatbeichte nichts die Gewissen Verstrickendes liege: überdem sei zu besorgen, daß die Freigegebung der Beichte einigen wenigen guten Seelen den Genuß des Abendmahls freudiger machen, dagegen vielen Ruchlosen nur zur Vermeidung aller und auch der letzten Zucht dienen werde; denn daß müsse man zugeben, daß diese Freigegebung zur Abhaltung der Unwürdigen, worauf doch Alles ankomme, gar Nichts beitragen, vielmehr dieselbe nur noch mehr verhindern könne; aus dem ganzen Lande würden die Leute, und sonderlich die von Adel, kommen und für sich eine gleiche Freiheit begehren; denn, wenn man den Spruch Luthers anwenden wolle, daß die Privatbeichte für die unberichteten und groben Leute, und die Freiheit davon für die wohlberichteten gehöre, so werde Jedermann zu der letzten Sorte gerechnet sein wollen.

Dagegen schien nun aber für die Gewährung des Gesuchs Folgendes zu sprechen: Die nicht vom Herrn eingesetzte, nur als ein Adiaphoron anzusehende Privatbeichte dürfte doch nicht eine Last der Gewissen werden, zumal man auch in etlichen anderen lutherischen Kirchen (Straßburg) sich mit einer Vorbereitung und allgemeinen Absolution begnüge; die Zahl der Petenten sei groß, und man dürfe sie nicht überhören, da sie sich auf eine von Christo habende Freiheit beriefen, und ohne Eigenmächtigkeit sich an den Summus episcopus wendeten; sie hätten manche Aeußerungen Luther's für sich, kannten diese Aeußerungen und würden es schwer ertragen, wenn man sie im Widerspruche mit denselben behandle; es sei ihnen doch einmal eine Gewissenslast und störe sie in der Andacht, daß sie zur Privatbeichte genöthigt würden, und daß sie da meistens von den Predigern so tractirt würden, als müßten sie jedes Mal erst im Beichtstuhl aus Kindern des Zorns Kinder der Gnaden werden und erst da Vergebung der Sünden erlangen, während doch das Gewissen Diejenigen, welche in steter Buße und Glauben einhergingen, ganz anders versichere; sie verlangten ja auch nur für sich Freiheit von der Privatbeichte, während dieselbe Anderen, die derselben bedurften, verbleiben könne; ähnlich habe man ja auch den Exorcismus in den brandenburgischen Landen zur Beliebung der Gemeindeglieder verstellt; Verweigerung könne die Petenten zur Halsstarrigkeit, zur Absonderung, zur Vermeidung der Communion, zu den schlimmsten Dissidien treiben; gebe man die Privatbeichte frei, so könne auch Schade sein Amt wieder verwalten. Auf Grund dieser Vota beschloß die churfürstliche Regierung, einstweilen die Antwort an die Petenten auszusetzen, und gab dagegen dem geistlichen Ministerium auf, mit Vorschlägen darüber hervorzugehen, wie das Beichtwesen in Berlin zur Zufriedenheit Aller eingerichtet, und wie namentlich das Beichtgeld, das so vielen Anstoß gebe, in eine andere Abgabe verwandelt werden möge. Man hoffte, die Sache solle sich verbluten. Inzwischen kehrte der churfürstliche Hof nach Berlin zurück, und es „zeigte sich bald, daß derselbe zu



der Verstattung der Freiheit inclinire.“ Seit der churfürstliche Hof zur reformirten Confession übergetreten war, und seit er Besitzungen in den Rheinlanden erworben hatte, hatte er vorsichtig aber entschieden stets das Ziel einer näheren Vereinigung seiner lutherischen und reformirten Unterthanen verfolgt, und dabei mit großer Umsicht sein nächstes Augenmerk auf die differenten Kirchengebräuche gerichtet, namentlich die lutherischen Kirchengebräuche durch „Verstattung der Freiheit“ wankend gemacht. So war es mit dem Exorcismus geschehen; so sollte es bei diesem willkommenen Anlaß mit der Privatbeichte geschehen. Um so weniger natürlich ließ die die Freiheit begehrende Partei sich beruhigen. Vielmehr ging jetzt aus dem Schooße derselben eine Schrift „Apostolischer Bericht und Unterricht von Beichte und Abendmahl“ hervor, in welcher die Beichte und Absolution in der Weise behandelt wurde, in welcher ein Jahrzehend später allgemein die Freigeister Dippel, Edelmann und Consorten sie behandelt haben, in welcher das Predigtamt verworfen, die Beichte und Absolution ein „babylonisches Monstrum und Ungeheuer, vom närrischen Menschenhirne erfunden“ genannt, das Abendmahl als bloßes Gedächtnißmahl, in welchem man nicht Vergebung der Sünden empfangt, hingestellt wurde. Es legte sich in der Schrift zu Tage, was in der „die Freiheit suchenden“ Partei das Agens geworden war. Spener predigte am 19. Sonnt. nach Trin. 1697 dagegen, klar, richtig, beruhigend; alle Wohlmeinenden ließen sich auch beruhigen; aber die „die Freiheit suchende“ Partei nicht mehr. Schade starb inmittelft im Sommer 1698, aber die die Freiheit suchende Partei fuhr in immer neuen Petitionen fort. Da meinte Spener, man müsse, um größere Aergernisse (es waren bereits Etliche aus dieser Partei, sehr bezeichnend, zur reformirten Gemeinde in Berlin übergetreten; und man fürchtete weitere Austritte) zu verhüten, nachgeben; und es erschien nun unter dem 16. November 1698 eine churfürstliche Resolution dahin: Die Privatbeichte solle für Diejenigen, welche dieselbe wünschten, verbleiben, jedoch sollten die Prediger stets, ehe sie zum

Beichtfögen schritten, allen Consitenten zusammen aus dem Altar zu besserer Vorbereitung der Communicanten einen allgemeinen Beichtsermon halten; Diejenigen aber, welche die Privatbeichte nicht möchten, wenn sie nicht eines ärgerlichen Wandels überführt wären, sollte man ohne Beichte zum Abendmahl zulassen, nur sollten Diese gehalten sein, sich in der Woche vorher, ehe sie communiciren wollten, bei einem Prediger anzumelden und sich auch bei jenem allgemeinen Beichtsermon einzufinden. Das Mittel, die Sache ins Belieben zu stellen, war klug: Niemand hatte sich zu beschweren, Jedem geschah sein Wille. Freilich, man sprach anfangs in und außer Berlin viel davon, und einige Prediger in Berlin wollten sehr ungern an diese Praxis à deux mains; es gebrauchten sich auch der „Freiheit“ anfangs sehr Wenige; aber es „ist nicht allein bei der Verordnung geblieben, sondern es leget sich Alles allgemach.“ Und es that seine Wirkung: die Privatbeichte, zwischen die Anmeldung beim Pastor und die allgemeine Beichte als eine den Liebhabern alter Vorurtheile (den antiqui moris zelotis, wie Spener sagt) gemachte Concession hineingestellt, verschwand allmählig; die Anmeldung beim Pastor, die ja nicht durchzuführen war, verschwand auch oder kam auch nie recht in Uebung; und die allgemeine Beichte blieb allein übrig.

Da ist der ganze traurige Gang vorgebildet, den die Sache weiter nahm: Der Pietismus „suchte die Freiheit“ von der Privatbeichte; der Rationalismus, die Aufklärung schloß sich mit ganz anderen Tendenzen und aus ganz anderen dogmatischen Gründen diesem „Freiheit suchen“ an; die Leiter der Kirchen gingen halb aus Sympathie, halb aus Concession und Furcht, hie und da auch aus Politik darauf ein; man stellte erst das alte Beichtwesen und die neuen Mittel zur beliebigen Auswahl, und schaffte dann das alte lutherische Beichtwesen von Land zu Lande ab, um dafür das reformirte Beichtwesen einzutauschen, das weder die Dienste des alten Beichtwesens thut, noch die Desiderien Spener's befriedigt. Wir können kurz sein, indem wir an die hergehörigen geschichtlichen Data erinnern.

Der Widerstand, welchen die Orthodorie der Spenerschen Bewegung im Ganzen entgegensetzte, erstreckte sich allerdings auch auf den einzelnen Punkt der Privatbeichte. Die Wittenberger Facultät, Löscher, Calov u. s. w. berücksichtigen in ihren generellen Angriffen auf den Pietismus auch diese Specialität; der Schadesche Vorfall gab dann Gelegenheit, diesen besonderen Punkt in besonderen Streitschriften zu erörtern: Deutschmann, Wächtler, Wernsdorf, Neumeister und Andere vertheidigten die Priuatbeichte gegen Schade und Spener<sup>1)</sup>. Aber was man von den Apologieen lutherischer Lehre und lutherischen Lebens, welche die Orthodorie gegen den Pietismus lieferte, im Allgemeinen mit Bedauern sagen muß, das gilt auch von ihrer Vertheidigung der Privatbeichte insbesondere. Man kann vollständig anerkennen, was Männer wie Calov und Löscher in ihrem Kampfe gegen den Pietismus bewegte. Man muß dies sogar anerkennen, wenn man nicht wider die Wahrheit sündigen und sich der Schuld, welche die Theologie seit anderthalb Jahrhunderten durch ganz falsche Beurtheilung dieser Männer auf sich geladen hat, mit theilhaftig machen will. Man muß ihnen namentlich Recht geben, wenn sie durch die Vorschläge und Praxen Spener's und der Seinen die Privatbeichte, die Objectivität der Absolution, die Bedeutung des Predigtamtes, der Schlüsselgewalt und der Amtszucht verkannt und gefährdet finden, wenn sie diese Dinge gegen die Spener'schen neuen Mittel vertheidigen, wenn sie diese neuen Mittel für unverträglich mit dem geschichtlichen Bestande der lutherischen Kirchen und für Hinneigungen zu reformirtem Wesen erklären. Aber man darf sich nicht verhehlen, daß die Orthodorie in diesem Kampfe stets und allenthalben nicht bloß in der Form, sondern auch im Inhalt über die Schnur hieb. Sie hatte selbst bereits die Einsicht davon verloren, worauf es ankam, und was zu vertheidigen, festzuhalten war. So begnügte sich z. B. Deutschmann nicht, die Privatbeichte als rechtes und richtiges und heilsames

<sup>1)</sup> Vgl. Walch. a. a. D. II, 476 V, 94. ff.

Institut der lutherischen Kirche festzuhalten und zu zeigen, daß es eben nur richtig gehandhabt werden müsse, um von allen Mißbräuchen frei zu sein, und einen Segen zu schaffen, den keine andere kirchliche Form des Beichtwesens schaffen konnte; sondern er trat den Beweis an, daß die Privatbeichte, wohlgemerkt nicht allein die Privatabsolution, sondern auch die Privatbeichte, und zwar nicht bloß nach ihrem Wesen, sondern auch nach ihrer Form göttlicher Einsetzung sei, daß sie sich durch die ganze Schrift hindurch finde, daß Gott schon im Paradiese den Adam und die Eva in den Beichtstuhl genommen habe. Natürlich verlor immer durch solche zu weit greifenden, Niemanden überzeugenden Beweise die zu vertheidigende Sache. Dazu kam der sich auch schon in diesem Einen Beispiele aussprechende doctrinaire Character dieses Vertheidigungssystems: es fehlte da jedes Aufzeigen der practischen Momente der zu vertheidigenden Sachen, jedes Beziehen derselben auf die menschlichen subjectiven Bedürfnisse; nach dieser Seite hin war der Pietismus seinen Gegnern weit überlegen. So hat die Orthodorie die Privatbeichte u. s. w. nicht geschützt.

Im Gegentheil gingen die Schüler Spener's bald weit über ihn hinaus. Spener hatte die dogmatischen Lehren der lutherischen Kirche, welche ihrem Beichtwesen zum Grunde liegen, ziemlich unverrückt festgehalten; er hatte sogar die collative Kraft des göttlichen Wortes in der Absolution festgehalten, wenn gleich sie dadurch abgeschwächt, daß er in calvinisirender Weise die Absolution nur an dem Bußfertigen wirksam sein ließ. Lange dagegen in seinem Antibarbarus bestreitet die collative Kraft der Absolution schon durchaus: sie sei *specialis evangelii annunciatio*, aber nur Verkündigung, nicht Mittheilung<sup>1)</sup>. Daneben trieben sich unter den Pietisten allerlei confuse Lehren um. Schon bei Spener's Lebzeiten tauchte die Lehre auf, daß ein Pastor nicht absolviren könne, wenn er nicht den heiligen Geist habe — womit die

<sup>1)</sup> Walch a. a. O. II, 486. V, 858 ff.



Absolution ganz von den Gnadenmitteln abgelöst war. Ein Prediger Beerensprung zu Taubenheim nahm die Ansicht Großgebauer's wieder auf: daß, so lange die Wiedergebornen in ihrem Glauben beharrten und sich also in der Gnade Gottes befänden, es bei ihnen keiner Absolution bedürfe. Mit solcher Verwerfung der Beichte und Absolution in der Lehre ging die Praxis Hand in Hand: der Vorgang Schade's fand Nachahmer; ein Prediger Carl in Osnabrück schaffte im J. 1700 die Privatbeichte auf eigene Autorität ab, und ward abgesetzt<sup>1)</sup>. An diese Ausschreitungen des Pietismus schlossen sich dann die Enthusiasten und Schwärmer an: Pietisten in Görlitz verwarfen unter schweren Lästerungen den Beichtstuhl<sup>2)</sup>; Rosenbach nannte ihn „eine verfluchte Abgötterei und Gaukelei<sup>3)</sup>“; Luchsfeld nannte Beichte und Abendmahl Sagen, unter welchen der Menschen Seelen gefangen gehalten würden<sup>4)</sup>. Daran schlossen sich denn wieder die schon mehr rationalistisch gefärbten Schwärmer Dippel<sup>5)</sup> und Römeling<sup>6)</sup> mit eben solchen Schmähungen der Beichte und Absolution an. Man darf diese Schwärmer nicht übersehen, denn die unterhöhlende Wirksamkeit, die sie in den ersten Jahrzehnden des 18. Jahrhunderts auf kirchlichem Gebiete geübt haben, ist nicht gering anzuschlagen.

Neben diesen Angriffen, die das Beichtwesen von pietistischer Seite her erfuhr, ging aber bereits der Rationalismus mit ähnlichen Bestrebungen her, zunächst weniger in theologischen und kirchlichen als in juristischen und staatsmännischen Kreisen. Im J. 1701 veröffentlichte Gerhard Titius, Professor des Rechts zu Leipzig und einer der ersten Vertreter rationalistischer Tendenzen auf dem Gebiete der Rechtswissenschaft, eine Schrift „Probe des deutschen geistlichen Rechts“,

<sup>1)</sup> Ebendas. I, 790. ff. II, 479.

<sup>2)</sup> Ebendas. I, 1011. V, 424. ff.

<sup>3)</sup> Ebendas. II, 763.

<sup>4)</sup> Ebendas. III, 849.

<sup>5)</sup> Ebendas. II, 753.

<sup>6)</sup> Ebendas. II, 793.

in welcher er den Satz verfocht, daß ein Prediger nicht befugt noch gehalten sei, einem offen unbußfertigen Sünder Absolution und Abendmahl zu verweigern; er vertheidigte auch diese Schrift nachher noch in mehreren anderen Schriften. Im J. 1706 gab der bekannte Christian Thomasius, auch an diesem einzelnen Punkte der Bahnbrecher des Rationalismus, ein „Bedenken über die Frage: wie weit ein Prediger gegen seinen Landesherren, welcher zugleich summus episcopus ist, sich des Bindeschlüssels bedienen könne?“ heraus<sup>1)</sup>, und behauptete natürlich, daß er sich desselben gar nicht „bedienen“ dürfe. In diesen Schriften kommt eigentlich schon Alles vor, was der Rationalismus über und gegen Beichte und Absolution, Schlüsselgewalt, Bindeschlüssel, Excommunication und Bann je vorgebracht hat: Bindeschlüssel, Versagung der Absolution, Versagung des Abendmahls, Excommunication und Bann werden identificirt und allesammt als „Bann“ bezeichnet, um schon durch den Namen zu schrecken; dieser Bann ist von den Juden und Heiden entlehnt und durch die Priesterschaft in die christliche Kirche eingeführt; im Protestantismus aber ist er nur eine weltliche Strafe; ein Schlüsselamt giebt es nicht, der Bindeschlüssel ist ein menschlich Werk; er kommt den Landesfürsten kraft ihrer obrigkeitlichen Gewalt zu, und ist eine einzelne Strafart, die sie nach Belieben ändern oder abschaffen können; die Pastoren dürfen daher Keinem, auch dem Unbußfertigen nicht die Absolution und das Abendmahl versagen, denn die Pastoren haben nur die Aufgabe, innerliche Reue und Herzensbesserung bei ihren Zuhörern zu

---

<sup>1)</sup> Den Anlaß dazu gab, daß die Prinzessin Elisabeth Christine von Braunschweig-Wolfenbüttel dem Könige Karl von Spanien vermählt werden, und deßhalb zur römischen Kirche übertreten sollte. Hiegegen hatten die Hofprediger Niekamp und Knopf in Wolfenbüttel bei dem Großvater der Prinzessin, dem regierenden Herzoge Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel repräsentirt, und demselben mit dem Bindeschlüssel gedroht. Da ließ sich der Herzog von Christian Thomasius jenes Gutachten stellen, um mit demselben seine Hofprediger zu widerlegen. Vgl. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen, IX, 490. ff.

erwecken, was durch solche äußerliche Strafe nicht geschieht, welche Strafe überdem nicht in die Hände von Privatpersonen gehört, vielmehr von denselben sehr gemißbraucht werden würde u. s. w. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts trat dann der Rationalismus auch in die theologischen Kreise und durch sie in die Kirche über. Wir können uns und unseren Lesern die Darlegung der rationalistischen Gedanken über Beicht- und Kirchenzuchtwesen ersparen, da man sie noch täglich auf den Gassen hören kann. Der Zucht war er an sich nicht abhold, aber das Kirchliche, das Evangelische an der Kirchenzucht wieder herzustellen, war natürlich seine Sache nicht; da aber die Kirchenzucht in ihrer damaligen Gestalt gerade an dem Zurücktretten des evangelischen, geistlichen Factors krankte, so konnte sie unter den Händen des Rationalismus nur völlig untergehen. Bei dem Beichtinstitut lag der Schwerpunkt in der Absolution, in der Absolution aber in der Wahrhaftigkeit und Kräftigkeit des Wortes Gottes; da nun der Rationalismus ein Wort Gottes, zumal ein kräftiges nicht kannte, so hatte die Absolution für den Rationalismus gar keinen Sinn: das Werk Gottes in der Beichthandlung fiel für ihn weg. Um so mehr, sollte man meinen, hätte er nun die Beichte als das Werk, das wir in der Beichthandlung thun, betonen sollen: ihm ward ja Vergebung der Sünden durch die Reue und durch die guten Vorsätze erlangt, die der Mensch selbst in sich erweckt und faßt. Aber es handelte sich ja in der Beichte nicht allein um Reue und gute Vorsätze, sondern um Erklärung derselben vor dem Predigtamt, und diese konnte wieder für den Rationalismus keinen Sinn haben, da die Absolution für ihn keinen Sinn hatte: nach den Anschauungen des Rationalismus vergiebt der Mensch sich seine Sünden selber, so oft er's nöthig hat. Nach dem Allen sollte man nun glauben, der Rationalismus würde, als er herrschend war, das Beichtinstitut völlig und ganz beseitigt haben. Indessen hat er dies an den wenigsten Orten gethan. Der Rationalismus hatte in der Zeit, da er in der Kirche gebietend und anordnend

aufzutreten vermochte, seinen Sitz vorzugsweise in der Geistlichkeit; und es lag in der Natur der Sache, daß die rationalistische Geisteslichkeit das Kirchengengerüst doch möglichst aufrecht erhielt, weil sie sich sonst ihr eignes Haus abgebrochen hätte, und weil sie die wenigstens in traditioneller Weise immer noch in dem Alten fortlebenden Gemeinden in bösem Gewissen fürchtete. So hat der Rationalismus die kirchlichen Institutionen meistens den äußerlichsten Formen nach stehen lassen, aber dafür gesorgt, daß sie von christlich kirchlichem Inhalt möglichst entleert wurden. Da hatte er es nun auf dem Gebiete des Beichtwesens leicht, sich den pietistischen Bestrebungen anzuschließen. Diese waren je länger je verschiedener und allgemeiner dahin gegangen, an die Stelle der Privatbeichte und Absolution die allgemeine Beichte und Absolution zu setzen. Das hat denn der Rationalismus durchgeführt, zugleich aber die christlichen Formeln derselben, welche der Pietismus, wenn gleich durch conditionale Fassung der Absolution abgeschwächt doch beibehalten hatte, in Formeln rationalistischen Inhalts verwandelt, und so dasjenige reine Nichts erreicht, welches er wollte.

Wir haben nun nur noch kürzlich den Gang zu überblicken, in welchem dies Alles sich auf dem practischen Boden des Kirchenlebens verwirklichte.

Was die Kirchendisziplin betrifft, so hatte der Pietismus sich im Gewissen abgeängstigt, wie er die Unwürdigen von Absolution und Abendmahl abhalte, aber auch wegen dieser Gewissensängste sich mit dem Gedanken beschwichtigt, daß er es nicht ändern könne, weil er keine Presbyterien herzustellen vermöge. Die Rationalisten grämten sich dann auch nicht mehr darum, sondern hörten einfach auf, die Absolution, die Communion, die Pathenschaft, das kirchliche Begräbniß Jedem zu versagen. Es blieb im Laufe des 18. Jahrhunderts von der ganzen Kirchendisziplin Nichts übrig als die zur bloßen Policeistrafe heruntergesunkene Armesünderbank der Gefallenen, an der allerdings nicht viel mehr zu conserviren war. Sie ist denn in den letzten Jahrzehnden in



allen Landen entweder durch besondere Gesetze abgeschafft, oder in *desuetudinem* gekommen. Und im weiteren Verfolge sind dann auch in den meisten Landeskirchen die Consistorialkirchengerichte abgeschafft oder wenigstens in ihren Competenzen beschränkt worden.

Hinsichtlich des Beichtwesens war der erste Schritt, daß man, dem oben erwähnten hurburgischen Entscheid in den Schade'schen Händeln folgend, zunächst die Privatbeichte noch stehen ließ, aber daneben die allgemeine Beichte und Absolution frei gab. Im Königreich Preußen ward die erwähnte, im J. 1698 für Berlin ergangene Verordnung im J. 1733 auf die ganze Mark Brandenburg ausgedehnt. Dem folgten dann bald ganze Landeskirchen; und wo dies nicht geschah, da führten einzelne Prediger es auf eigne Autorität ein, daß sie, ehe sie in den Beichtstuhl gingen, vom Altar aus an alle Consistenten insgesammt eine Beichtrede hielten, und am Schlusse derselben eine allgemeine Beichte und Absolution sprachen, darnach aber die Einzelnen in den Beichtstuhl nahmen. Und dem kamen die nunmehr erscheinenden Privatagenden, welche die Pastoren bereits nicht selten anstatt der Kirchenordnungen ihrer Kirchen zu gebrauchen anfangen, zu Hülfe. So giebt das weithin gebrauchte sogenannte Stader Manuale v. J. 1710 bereits S. 504 ff. die vollständige Form einer allgemeinen Beichthandlung, vor der darnach im Beichtstuhl zu haltenden Privatbeichte zu gebrauchen. Natürlich erschien nach dieser allgemeinen Handlung die des Beichtverhörs beraubte Privatbeichte überflüssig: warum sollte man, was man schon am Altar gehört hatte, im Beichtstuhl noch einmal hören. Daneben ging denn aber ein Zweites her. Wir haben oben gesehen, daß nur sehr wenige der alten lutherischen Agenden die „Offene Schuld“ haben. Von dem Ende des 17. Jahrhunderts an aber begann man, an den damals in Uebung kommenden Buß- und Bettagen am Schlusse der Predigt die allgemeine Beichte und Absolution sprechen zu lassen. So schreibt es z. B. die Agende für die Altstadt Hannover v. J. 1717 vor. Dies übertrug man

dann vieler Orten von den Bußtagen bald auch auf alle Sonntage, und ließ nach jeder Predigt die allgemeine Beichte und Absolution sprechen. Natürlich ließ auch dies die Privatbeichte als überflüssig erscheinen: warum sollte man zum Beichtstuhl gehen, wenn man alle Sonntage die Absolution hörte. Dazu kam, daß, wie es der allgemeinen Absolution allerdings wesentlich ist, die Formeln dieser allgemeinen Absolution nicht absolut, sondern conditional lauten und die Retention mit enthalten mußten. So entwöhnten sie die Gemeinden von der absoluten Formel. An nicht wenigen Orten verband man auch Beides. So behält die zwar nicht zu rechtlicher Geltung gekommene, aber für die Praxis fast durchgehends maassgebend gewordene „Erläuterung der Mecklenburgischen Kirchenordnung“ v. J. 1708 zwar die Privatbeichte bei, aber verordnet daneben, daß alle Communicanten sich zuvor bei dem Pastor melden sollen, daß vor der Privatbeichte jedes Mal ein Beichtsermon an alle Consistenten zusammen gehalten werden, daß alle Sonntage nach jeder Predigt die allgemeine Beichte und Absolution gesprochen werden, daß aber die Prüfung der Communicanten, das Beichtverhör abgeschafft sein soll.

Damit war denn aber der Weg zu dem zweiten Schritte, nemlich der directen Abschaffung der Privatbeichte geöffnet. Die Gestalt derselben verschrumpfte in der Praxis immer mehr: Die Pastoren nahmen nicht mehr die Einzelnen sondern Abtheilungen der Communicanten in den Beichtstuhl, hielten keine Beichtunterredung mehr, sprachen ihnen die Beichte häufig vor, absolvirten auch wohl generell, so daß es factisch nichts Anderes als eine allgemeine Beichte in Abtheilungen und im Beichtstuhl war. Daran schließen sich denn seit dem letzten Jahrzehend des 18. Jahrhunderts die Erdicte der Kirchenregierungen, welche die Privatbeichte geradezu abschaffen und in die allgemeine Beichte und Absolution verwandeln. Wir theilen einen Erlaß vom 27. November 1790, welcher die Privatbeichte in Mecklenburg beseitigte, vollständig mit, weil er mit wirklich großartiger Offenheit die treibenden

Anschauungen und Motive darlegt: „Die bisher in Unseren Landen noch übliche besondere Beichte scheint nur ein bloßes Ueberbleibsel der papistischen Ohrenbeichte, an sich aber ganz unnütze, und für den Hausstand und andere äußere Verhältnisse, ja selbst für die Religion nachtheilig zu sein, da eine jede gehörig eingerichtete Beichte im Grunde doch nur immer Eins und Dasselbe enthält, wann aber Einer und der Andere noch etwas Besonderes auf seinem Herzen und Gewissen zu haben glauben sollte, was er seinem Beichtvater sagen will, er hiezu außerhalb des Beichtstuhls sonst Gelegenheit genug hat; dahingegen die bisherige Art zu beichten sowohl für Leute vom Lande und außerhalb des Orts, die deshalb zwei Tage hinter einander mit Verlassung ihres Hausstandes nach dem Pfarrorte kommen müssen, als auch für Geschäftsmänner, die deshalb Stunden lang bis alle Beichtfinder erst absolvirt sind, an Werk- und öffentlichen Berufstagen in der Kirche verweilen müssen, unterdessen oft eine Menge Arbeit im Hause auf sie wartet, und endlich auch für Alte und Schwächliche, denen es sauer wird, so lange in der Kirche, gewöhnlich nüchtern, auszuhalten, äußerst lästig ist, dann aber auch bei den Leuten, die den Tag vorher zur Beichte und erst den folgenden Tag zum heiligen Abendmahl gehen, wohl nicht immer die gute Seelenfassung, die sie im Beichtstuhl hatten, bis dahin daß sie das heilige Abendmahl genießen, sich gleich bleibt, sondern wohl oft manche Zerstreuungen und gar Sündlichkeiten in solcher Zwischenzeit vorgehen, welchem noch hinzukommt, daß Mancher sich wohl zu gut dünkt, eine gewöhnliche Beichtformel herzusagen, oder aus einem Communionbuch herzulesen, sondern auf eine eigene Beichte künstelt, und weil er damit nicht fertig werden kann, dadurch vielleicht vom Beicht- und Abendmahlgehen abgehalten wird, oder auch etwas Ungereimtes hervorbringt, oder auch in seiner vermeintlichen zierlichen Rede stecken bleibt, und der Prediger alsdann, der nicht weiß, was derselbe hat eigentlich sagen wollen, in Verlegenheit ist, wie er ihm heraus helfen soll; der großen Last, welche für die Prediger selbst mit der bisherigen

Beichtungsart verbunden ist, nicht einmal zu gedenken. Allem Ansehen nach wird bei diesen frommen und heiligen Handlungen weit besser und zweckmäßiger verfahren, wenn an den gewöhnlichen Communiontagen der Prediger die Beichtenden alle auf einmal vor den Altar treten läßt, ihnen sodann entweder ein allgemeines Beichtformular vorlieset, oder eine die wesentlichen Stücke der Beichte betreffende kurze erbauliche und zweckmäßige Anrede hält, ihnen dabei die Voraussetzung äußert, daß ein Jeder von ihnen hoffentlich mit solchen Gesinnungen, die mit dem, was er ihnen so eben vorgetragen, übereinstimmen, als würdig zum Genusse des heiligen Abendmahls gekommen sein werde, sonst er lieber noch jetzt zurücktreten möge, sodann in jener Voraussetzung ihnen eine allgemeine Absolution ertheilt, und unmittelbar darauf das heilige Abendmahl verreichet. Die Ehrenprediger müssen hiebei auch an ihren Gebühren wahrscheinlich eher gewinnen als verlieren, weil gewiß alsdann die Leute öfter als sonst zur Beichte und zum Abendmahl gehen, und kann statt der Erhebung des Beichtgeldes im Beichtstuhl allenfalls durch den Küster das Beichtgeld von einem jeden Communicanten beim Zurückgehen vom Altar wahrgenommen, oder neben dem Altar ein Becken hingesezt werden, worin ein Jeder sein Beichtgeld einstecket. Und damit auch in Städten, wo mehrere Prediger bei einer Kirche sind, ein jeder Prediger seine Beichtkinder für sich behalte, so kann die Einrichtung gemacht werden, daß ein jeder Prediger seinen eigenen Communiontag in der Woche habe und an den Sonntagen es damit unter ihnen umgehe, wohin also Diejenigen, die sich zur Beichte und zum Abendmahl melden, zu verweisen wären.“ Uebrigens ist zu bemerken, daß dieser Erlaß keineswegs ein Abschaffungsdict, sondern nur ein Befehl an die Landessuperintendenten ist, über die in demselben berregten Gegenstände zu erachten. Formell abgeschafft ist die Privatbeichte und Absolution in Mecklenburg niemals; jener Erlaß hat nur die Folge gehabt, daß sie factisch außer Übung gekommen ist.



Aus diesem Erlass selbst ergibt sich, daß mit der Abschaffung der Privatbeichte noch Zweierlei Hand in Hand ging, die Verlegung der Beichthandlung aus der Sonnabendsbeichte unmittelbar vor die Communion oder wenigstens vor den Sonntagsgottesdienst, und die Aenderungen in den Beichtformeln. Spener hatte das ganze Beichtwesen revolutionirt, weil der Sonnabend für rechte seelsorgerliche Behandlung des Beichtverhörs die Zeit nicht gewähre, und nun gedieh es dahin, daß nicht nur das Beichtverhör nicht wiederhergestellt, sondern daß selbst der Ort vernichtet ward, an welchem man es wiederherstellen könnte. Denn daß die Sonnabendsvesper verschwunden und die Sonnabendsbeichte außer Übung gekommen ist, wird unter Umständen eines der schwersten Hindernisse der Wiederherstellung der Privatbeichte sein können. Was die Beichtformeln betrifft, so haben die Agenden aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch die alten Beicht- und Absolutionsformeln. Freilich müssen sie, wie schon bemerkt ist, die Absolutionsformel ankündigend und conditional fassen und mit der Retentionsformel versehen, weil sie dieselben für die nach der Predigt zu sprechende allgemeine Beichte und Absolution gebrauchen. Aber schon in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ließ man, selbst da wo man die Privatbeichte noch hatte und folglich der Confitent selbst seine Beichte sprach, die alten Beichtformeln meistens fahren. Wenn auch noch der Bauer seine Katechismusbeichte sprach, so glaubte doch der Gebildete sich selbst eine machen zu müssen, die gewiß oft incorrect genug gerieth und von dem „sein Herz ausschütten“, das Spener verlangt hatte, Nichts enthielt. Aber auch der Bauer verließ bald genug die Form der Beichte, die ihm der Katechismus gab, und sprach Liederverse. Wenn aber gar, seit Abschaffung der Privatbeichte, der Pastor die Beichte sprach, so sprach er natürlich, wenn er ein Rationalist war, eine rationalistische Beichte vor. Dasselbe geschah natürlich hinsichtlich der Absolutionsformel. In der von der Kanzel zu verlesenden Absolutionsformel, die doch ohne Retentionsformel nicht gedacht werden kann, ließ man die

Retentionsformel weg, da man ja an ein Behaltenwerden der Sünden nicht mehr dachte. In der Privatabsolution wagte man nicht mehr, „frei, los und ledig zu sprechen“, denn das Wort „welchen ihr sie erlasset, denen sind sie erlassen“ hatte in den rationalistischen Gedanken keinen Platz; ja selbst eine Verkündigung der Vergebung der Sünden war noch zu stark: man sprach statt zu absolviren ein Gebet um Sündenvergebung; oder man sprach den Confitenten einen Spruch vor, der alles Mögliche, etwa eine allgemeine Gnadenversicherung, aber nicht die Absolution enthielt. Und das Alles ward erst recht schlimm, als die Katechismen, Gesangbücher, Agenden rationalistisch umgearbeitet wurden, und nun Beichtlieder und Formen für Beichte und Absolution darboten, die erschreckend waren. Man kann dergleichen Beicht- und Absolutionsformeln z. B. in der Württemberger Liturgie v. J. 1809 finden. Diese Formeln gaben dem Volke nicht mehr die Möglichkeit, zu lernen was zur Beichte gehöre. Aber es war immer der alte Gang: Spener hatte gegen die auswendig gelernten Beichtformeln geeifert, damit der Beichtende sein Herz ausschütten könne; aber das Volk braucht ordentlich gefasste, auswendig gelernte Beichtformeln, damit es erstlich aus denselben lerne, was es um ordentlich zu beichten in sein Herz zu fassen habe, und zweitens um in seinem Mangel an Sprachfertigkeit einen Ausdruck zu haben, in welchem es sein Herz ausschütte; indem man ihm die guten Beichtformeln nahm, nahm man ihm Beides, und es gedieh durch die Formelfreiheit dahin, daß man ohne alle Uebertreibung sagen kann: In Millionen Fällen, daß in den letzten fünfzig, sechzig Jahren Pastor und Gemeindeglieder zusammen getreten sind in der Meinung zu beichten und zu absolviren, ist weder gebeichtet noch absolvirt worden. Und in diesem nicht für unbedeutend anzusehenden Formelunwesen stecken wir noch bis heute: man erkundige sich, und man wird erfahren, daß die Beichtformeln, welche das Volk lernt und deren Auswahl meistens den Schullehrern überlassen ist, fast immer von rationalistischer Fassung sind, und daß die Pastoren den Beichtkinderu statt der

Absolution meistens Bibelsprüche sprechen, die oft auch keinen Anklang an die Absolution enthalten. Es ist dies einer der schlimmsten Punkte des jetzigen Bestandes.

Das ist die Gestalt oder Ungestalt, die das Beichtwesen seit Spener angenommen hat. Was Spener wollte, persönliche Anmeldung der Communicanten beim Pastor, eingehendere seelsorgerliche Unterredungen des Pastors mit den Confitenten, Gemeindefirchengerichte, alle diese neuen Mittel haben wir nicht bekommen; aber was sich damals noch hätte wiederherstellen lassen, als das Beichtverhör und die Verfassung der Absolution, haben wir nicht wieder bekommen; und was wir damals noch hatten, nemlich Privatbeichte und Privatabsolution, haben wir verloren, ja wir haben die gottesdienstlichen Stellen und Stunden dafür und die Gewöhnung der Gemeinden daran auch eingebüßt.

Allerdings hat sich nun auch eine Reaction gegen diesen Zustand gezeigt. Nie sind die Stimmen ganz verstummt, welche für die Privatbeichte gesprochen haben; selbst aus dem rationalistischen Lager sind einige dergleichen laut geworden, unter ihnen Bretschneider und — Göthe. Dichter und lauter natürlich werden diese Stimmen, je näher wir der Gegenwart kommen. In den letzten Jahren hat auch wohl hier und da ein Kirchenregiment die Heilsamkeit der Privatbeichte mit öffentlichem Wort anerkannt. Auch haben wohl einzelne eifrige Pastoren Hand angelegt, und in ihren Gemeinden wieder auf die rechte Ordnung zurückgelenkt. Aber die Kirchenordnungen haben bisher noch keine Reaction versucht. Die neue Preussische Agende, das Württemberger Kirchenbuch, der Baiेरische Entwurf kennen nur die allgemeine Beichte; sie haben zwar, die rationalistischen Formeln abgethan, und gute christliche, meistens den alten R.D. entlehnte Formeln angenommen; aber selbst in den Formeln ist das „sprache dich frei, ledig und los“ noch nicht wieder erschienen, sondern es ist bei dem „Verkündigen“ geblieben, denn so gehört es sich in eine allgemeine Beichte und Absolution allerdings, und zu einer Rückkehr zur Privatbeichte haben

diese Agenden noch keinen Schritt gethan. Höchstens könnte man das als einen solchen Schritt bezeichnen, daß der Bairische Entwurf den Confitenten wenigstens frei läßt, die Beichte selbst zu sprechen, und daß die Preussische Agenda, um das Beichtverhör wieder in Uebung zu bringen, den Predigern vorschreibt, bei der Ankündigung der Communion und wieder am Schlusse der Beichthandlung jedes Mal folgender Maassen aufzufordern: „Sollten sich Personen unter uns befinden, die durch etwaige Gemüthsbekümmerniß gedrückt unseres besondern Rathes und Trostes bedürfen möchten, so sind wir bereit, ihnen solchen vermöge unseres Amtes und nach unseren Kräften zu gewähren“; nur hört man und es ist allerdings glaublich, daß sich auf diese Aufforderung niemals Jemand melde. Es muß für die Beichtunterredung eine geordnete in den Gottesdienst eingefügte Stelle sein, oder es kommt Niemand dazu.

Vollends aber die neuere Liturgik hat die „Beichte und Absolution“ bisher sehr nebenbei behandelt. Rijsch<sup>1)</sup> z. B. kennt die Beichte und Absolution nicht einmal dem Namen nach, er kennt nur eine „Vorbereitung zum heiligen Abendmahl“; und allerdings, was er als solche auf anderthalb Seiten hinstellt, ist keine Beichte und Absolution: „die Gemeinde aber fordert auch ausdrückliche Theilnahme am Bekenntniß der Sünde, am Bekenntniß zum Glauben an den Mittler und an dem Gelöbniß neuen Gehorsams und treuer Nachfolge; eben so wie sie durch das Amt Denen, welche also sich erkennen lassen, ausdrücklich vermöge des Amtes der Schlüssel die Vergebung der Sünden und Antheil an allen Gaben der Erlösung zusprechen läßt“. Darnach ist es die Gemeinde, welche die Beichte entgegen nimmt und die Absolution sprechen läßt; aber der Gemeinde kann man nicht beichten sondern nur Gott vor seinem Diener; und die Gemeinde läßt nicht absolviren, sondern Gott durch sein Wort und dessen Diener. Solche Vergottung der Gemeinde,

<sup>1)</sup> Pract. Theol. II, 2. 428. ff.



solche Stellung derselben an die Stelle des Herrn und Gottes ist unerhört in der christlichen Kirche, außer im — Papstthum; aber mit diesem trifft es nach einer Seite hin trefflich zusammen: die Katholiken stellen die Kirche, und diese Theologie stellt die Gemeinde an die Statt des Herrn und Gottes, und ist Alles Ein Papstthum, nur dort ein monarchisches und hier ein demokratisches.

In practischer Beziehung stehen wir demnach immer noch auf dem Punkte, auf welchen wir durch den Pietismus und Rationalismus gekommen sind: wir haben immer nur die allgemeine Beichte. Die Formen derselben aber haben sich, je nachdem man hie und da noch Etwas aus den Formen der Privatbeichte beibehalten hat, etwas verschieden gestaltet. Es kommen folgende Formen der Beichthandlung jetzt vor:

1) Daß der Pastor sämtliche Confitenten zusammen vor den Altar treten läßt, ihnen eine Beichtrede hält, am Schlusse derselben Einen der Confitenten auffordert, die Beichte zu sprechen, darauf die anderen Confitenten fragt, ob, was Jener gesprochen, auch ihre Meinung sei, nach Bejahung dieser Frage aber die Confitenten an den Altar treten läßt, und Jedem einzeln unter Handauflegung die Absolution spricht. Diese vollste Form ist in Mecklenburg meistens üblich.

2) Daß der Pastor am Schlusse der Beichtrede selbst die Beichte vorspricht, darauf von den Confitenten das Ja geben läßt, und dann Jedem einzeln unter Handauflegung die Absolution spricht. Auch diese Form kommt in Mecklenburg vor.

3) Daß der Pastor am Schlusse der Beichtrede selbst die Beichte vorspricht, darauf von den Confitenten das Ja geben läßt, dann aber allgemein für Alle, ohne Auflegung der Hand auf den Einzelnen, zu Einem Male die allgemeine Absolution spricht. So haben es das Württemberger Kirchenbuch, und der Bairische Entwurf. Beide lassen dann aber den Pastor nicht bloß fragen, ob alle Confitenten mit der von ihm vorg gesprochenen Beichte einverstanden sind, sondern sie zerlegen den Inhalt der Beichte in eine Reihe von Fragen:

ob sie Reue? ob sie Glauben haben? ob sie ihr Leben bessern wollen? lassen den Prediger diese formulirten Fragen den Confitenten vorlesen, und darauf das Ja derselben erholen.

4) Daß der Pastor eine Beichtrede hält, und am Schlusse derselben eine allgemeine Beichte und Absolution spricht, ohne Frage an die Confitenten, und ohne Handauflegung bei der Absolution.

## II. Was ist nun zu thun?

An diese geschichtliche Betrachtung knüpft sich nun aber die inhaltschwere Frage: Ist der dermalige Zustand des Beichtwesens und Dessen, was daran hängt, ein befriedigender, oder ein unbefriedigender? und hat unsere Kirche sich dabei zu beruhigen, oder ein Anderes anzustreben?

Rein historisch angesehen, beantwortet sich die Frage leicht: Wir haben uns auf der Höhe, welche die geschichtliche Entwicklung des Beichtwesens im sechszehnten Jahrhundert in der lutherischen Kirche erreicht hatte, nicht behauptet; bis zum Ende des 16. Jahrhunderts hat das Institut eine nie rastende Entwicklung, im 17ten steht diese Entwicklung still, und im 18ten wird es stückweise abgebrochen, die sich darin zusammenfassenden pädagogischen und ascetischen und seelsorgerlichen Mittel werden eines nach dem anderen aufgegeben, und wir vollziehen an diesem Institut den Bruch mit der Geschichte, den die reformirte Kirche daran schon im 16. Jahrhundert vollzogen hatte. Es ist gewiß, daß mit diesem historischen Urtheil auch Diejenigen nicht alle einverstanden sind, welche in der lutherischen Kirche Aemter bekleiden, der unirten Theologie gar nicht zu gedenken. Doch beruht diese abweichende Anschauung dann nicht auf geschichtlicher Betrachtung, sondern auf Tendenz: man hat keinen Sinn für lutherisches Wesen, man will es auch nicht, man sieht in allem Lutherischen, so weit es sich vom Reformirten unterscheidet, nur aus dem Papstthum beibehaltene Reste, daran man sich nachträglich reformiren und calvinistische

Gestalt annehmen müsse. In diesen Regionen wird man es so ansehen, als ob die lutherische Kirche, indem sie sich für ihre eigne Gestalt des Beichtwesens die reformirte eingetauscht habe, erst recht zur evangelischen Wahrheit und Wirklichkeit durchgedrungen sei, und wird dabei auch bleiben, weil man in der Tendenz befangen ist. Wer aber noch unbefangen ist, der erwäge nur das Eine, daß wir nicht allein diejenigen Bestandtheile des Beichtwesens, deren In Abgang gekommen sein Spener so sehr beklagte, nicht wieder bekommen haben, sondern daß wir auch der von Spener zum Ersatz vorgeschlagenen neuen Mittel oder irgend anderer Ersatzmittel nicht theilhaftig geworden sind. An diesem Einen Umstande schon stellt sich hervor, daß unser gegenwärtiger Zustand nicht Fortschritt, sondern Zurückgesunkensein von einer einstigen Höhe geschichtlicher Entwicklung, Verschleuderung kirchlichen Erbes, Verarmung der Kirche an einst von ihr besessenen pädagogischen u. s. w. Mitteln ist. Dann aber kommen wir auch, bloß die historische Seite der Sache angesehen, zu dem Schlusse, daß die lutherische Kirche nicht ruhen dürfe, bevor sie nicht sich des Reichthums ihres geschichtlichen Erbes vollständig wieder bemächtigt hat.

Anders aber, das müssen wir zugeben, stellt sich die Frage, wenn wir sie practisch ansehen. Man kann vollständig anerkennen, daß der Zustand des Beichtwesens in der lutherischen Kirche vor zweihundert Jahren ein viel besserer gewesen ist als jetzt, man kann auch diesen besseren Zustand lebhaft zurückwünschen, aber zugleich die Schwierigkeiten, welche sich einem Heraustrreten aus dem jetzigen verarmten Zustande ohne Frage entgegen stellen, als so unüberwindlich groß anschlagen, daß man zu der Antwort kommt: Es ist tief zu beklagen, daß wir das alte Beichtwesen nicht mehr haben, aber die Tradition ist einmal abgebrochen, die Pastoren sind seiner Handhabung nicht mehr kundig, die Gemeinden sind derselben entwöhnt, Vorurtheile aller Art haben sich schon den Benennungen des alten Beichtinstituts angehängt, wir können einmal zu dem Alten oder zu etwas dem Alten Aehnlichen nicht zurück, schon ein Versuch dazu würde die Kirche

erschüttern, und zwar fruchtlos, da er mißlingen müßte, wir müssen uns also begnügen lassen an Dem was wir haben.

Angenommen nun, daß sich dies als die schließliche Antwort ergäbe, so wären wir in der That auf diesem Gebiete besser als irgendwo gestellt: wir würden dann wenig zu thun, sogar noch etwas weiter abzuschaffen haben. Nehmen wir nemlich an, daß es bei der allgemeinen Beichte und Absolution verbleiben solle, und blicken von dieser Voraussetzung aus auf die S. 490 beschriebenen vier jetzt bestehenden Formen zurück, so würden wir dann rathen, die erste, zweite und vierte Form aufzugeben, und allgemein die dritte anzunehmen. Die Reste der Privatbeichte und Absolution nemlich, welche sich in der ersten und zweiten Form erhalten haben, sind von großem Werthe, wie wir gleich sehen werden, wenn man noch einmal auf die Privatbeichte zurückzukommen hofft; ist man aber entschlossen, bei der allgemeinen Beichte zu verbleiben, so sind sie theils unnütz, theils mißleitend. So ist es unnütz, die Beichte von einem der Confitenten sprechen zu lassen, wenn man nicht dabei die Gemeinden in der Gewohnheit, daß der Beichtende selbst activ sein, selbst beichten müsse, zu erhalten beabsichtigt, um seiner Zeit an das Sprechen der Beichte einmal wieder die Beichtunterredung anknüpfen zu können. Die Ertheilung der Absolution aber an den Einzelnen unter Handauflegung ist eine sehr treffliche Sache; nur darf man nicht verkennen, daß solche Absolution des Einzelnen sich auch die Beichte des Einzelnen bedingt, daß das Fragen der Confitenten im Haufen und das Bejahen der Fragen und das Formuliren dieser Fragen keine hinreichenden Ersatzmittel sind für diese Beichte des Einzelnen, ja daß die Privatabsolution ohne Privatbeichte allerdings die von dem Spenerschen Pietismus gehegten Gewissensbedenken gegen sich hat. Will man daher noch einmal wieder auf die Privatbeichte zurückkommen, so muß man die Privatabsolution, wo man sie noch hat, um jeden Preis behalten, weil sie von selbst sowohl den Beichtvater als das Beichtkind auf die innere Nothwendigkeit der Privatbeichte hinweist, zu deren Wieder-



aufnahme hintreibt; im entgegengesetzten Falle aber würde man der allgemeinen Beichte auch die Absolution conformiren, die Ertheilung derselben an den Einzelnen und die Handauslegung aufgeben, und zur allgemeinen Absolution greifen müssen. Also, das Sprechen der Beichte durch einen Confitenten, und die Absolution des Einzelnen unter Handauslegung hätten wir dann noch abzuthun. Dagegen erscheint es allerdings als ein Mangel, wenn die vierte Form nicht einmal die Confitenten fragen und sie auf die vorgespochene Beichte ihr Ja abgeben läßt. Dies kann man doch wenigstens thun, wenn man die gemeine Predigt des Evangeliums einmal, ob auch nur in der Form der allgemeinen Beichte und Absolution, zum Act gestaltet. Es sieht doch gar ungefüge aus, wenn man auf die vorgespochene Beichte sofort die Absolution folgen läßt, ohne auch nur die zu Absolvirenden zu fragen, ob sie die Absolution auch haben wollen. Es würde denn auch ganz angemessen sein, die Confitenten nicht bloß kurz zu fragen, ob sie in der vorgespochenen Beichte den Ausdruck ihrer eigenen Gesinnung wiederfinden, sondern den ganzen Inhalt der Beichte in formulirte Fragen zu fassen, und so von den Confitenten die Beichte artifelweise bejahen zu lassen. Kurz, wenn man bei der allgemeinen Beichte und Absolution stehen bleiben will, würden wir bei der Form stehen zu bleiben rathen, welche das Württemberger Kirchenbuch und der Bairische Entwurf bereits haben: daß der Geistliche nach einer Beichtrede eine Beichte vorspricht, darnach in articulirten Fragen den Confitenten die Beichte abfragt, und darauf ihnen die allgemeine Absolution spricht. Auch in liturgischer Beziehung wäre dann eben nichts mehr zu thun. Die Beichtrede darf nicht formulirt werden, denn sie ist eigentliche Predigt, und muß wie diese frei sein. Dagegen müßten allerdings die vom Pastor vorzusprechende Beichte, die articulirten Fragen, und die Absolutionsformel in diesem Falle strenge formulirt werden. Wenn man Privatbeichte hat, kann man es dem Confitenten überlassen, seine Beichte in eignen Worten zu thun; denn wenn er etwa einen

nöthigen Gedanken ausließe, wenn er z. B. seine Reue und den Vorsatz der Besserung, aber nicht seinen Glauben an den Versöhner ausspräche, so würde die Beichtunterredung den Mangel zu ergänzen haben; es kann in diesem Falle die gegebene Beichtformel nur den oben beschriebenen Nutzen haben, daß sie dem Volke zeigt, was zu einer christlichen Beichte gehört, und daß sie demselben in seinem Mangel an Sprachgewandtheit den Ausdruck leiht. Wenn aber der Geistliche die Beichte, die Fragen, die Absolution vorspricht, wenn also die Confitenten sich dieselben aneignen sollen, so müssen es ihnen bekannte und darum formulirte, liturgisch gebundene Worte sein; wollte da der Geistliche sich bald dieser bald jener, vielleicht bunten und krausen Worte gebrauchen, so würde den einfältigen Confitenten das Verständniß erschwert und unmöglich gemacht sein, ihre Gesinnung in die unbekannten und darum nicht so rasch begriffenen Worte hineinzulegen. Die Absolutionsformel endlich würde in diesem Falle nur annunciativ sein können, da eine collative Formel nur dann anwendlich ist, wenn die Absolution wirklich dem Einzelnen auf von ihm geschene Beichte angeeignet wird. Diesen Forderungen nun entsprechen die Formulare des Württemberger Kirchenbuchs und des Bairischen Entwurfs durchaus; wir würden nur rathen, statt der Mehrheit von Formularen zur Auswahl nur ein einziges zu behalten; im Uebrigen wüßten wir daran Nichts zu bessern, für den Fall daß man sich bei der allgemeinen Beichte und Absolution zu beruhigen gedenkt.

Aber dem Wahn wolle man sich dann nicht hingeben, daß man daran eine „Beichte und Absolution“ hätte. Die allgemeine Beichte und Absolution ist und bleibt im Grunde Nichts als gemeine Predigt des Gesetzes und Evangeliums, denn es kommt einmal nicht dazu, daß das Wort wirklich zur That wird, es kommt nicht dazu, daß der Hörer des Wortes wirklich selbstthätig beichtet, und es kommt nicht dazu, daß der Austheiler des Wortes wirklich dasselbe dem Einzelnen applicirt. Und gerade darin besteht ihre Schädlichkeit: Bei der gemeinen Predigt des Evangeliums führt schon die Form

derselben dem Hörer zu Gemüthe, daß er sich nun das Gehörte aneignen muß, damit es ihm zu eigen werde: die allgemeine Beichte und Absolution aber hat das Aussehen, als ob da wirklich in der Beichte gebeichtet und in der Absolution ertheilt würde, während es in Wirklichkeit doch nicht zu einem selbstthätigen Beichten und nicht zum Ertheilen der Absolution an den Einzelnen kommt, sondern bei einem Vorhalten Dessen, was zur Beichte gehört, und bei einem Verkündigen des Gnadenwortes an Alle, also beim Predigen verbleibt; so täuscht die allgemeine Beichte und Absolution mit dem Schein, als ob in ihr wirklich nun das Wort zur That gemacht würde, während dies im Grunde doch nicht der Fall ist. Und dazu kommen denn noch eine Reihe anderer äußerst wichtiger Momente. Unsere Bekenntnißschriften sprechen laut und entschieden aus, daß die Privat=Beichte und Absolution in unserer Kirche nicht abgeschafft werden solle. Eine Kirche kann zu Zeiten schwach werden, und es in solchen Zeiten an Demjenigen ermangeln lassen, was ihre Bekenntnisse sagen und setzen, aus Schwäche und als Mißbrauch; aber können wir je den Mangel legalisiren und die Privat=Beichte und Absolution grundsätzlich daran geben? Die Form der Beichte und Absolution, welche wir jetzt haben, ist die reformirte, welche unsere Kirche bewußt und entschieden verworfen hat; können wir je grundsätzlich bei uns zulassen, was unsere Kirche, als sie ward, grundsätzlich verworfen hat? Der Beichtstuhl ist die geordnete Stätte für die specielle Seelsorge. Der Pastor soll specielle Seelsorge treiben, wo er steht und geht, und sich auch außerdem um seine Beichtfinder täglich in ungeordneter Weise bekümmern. Aber die Erfahrung lehrt es, und es liegt in der Natur der Sache, daß er hiemit nicht an alle Glieder seiner Gemeinde kommen kann. Im Beichtstuhl dagegen müssen ihm Alle kommen, die sich nicht geradezu selbst excommuniciren wollen. Dürfen wir je darauf verzichten, dem Predigtamt diese geordnete Stelle für die specielle Seelsorge erhalten, beziehungsweise wieder gewinnen zu wollen? Wenn eine Kirche keine Gnadenmittel kennt, so

kann sie es dem Gewissen des Einzelnen überlassen, ob er recht oder unrecht zum Tische des Herrn treten will; aber die lutherische Kirche wird nie darüber hinweg kommen können, daß sie das Heiligthum nicht den Hunden geben darf, daß nicht bloß Der sündigt, der die Gnadenmittel unwürdig nimmt, sondern auch Der, der sie dem Unwürdigen reicht, indem er die Pflicht der Abhaltung zu erfüllen versäumt, wo er sie hätte erfüllen können. Ein Abhalten der Unwürdigen und Unbereiteten von der Absolution, vom Abendmahl, ist aber im genügenden Grade nur möglich durch das Mittel der Beichtunterredung. Und damit hängt denn wieder das ganze Disciplinarwesen zusammen. Alle kirchliche Disciplin, alle damit zusammen hängenden pädagogischen Thätigkeiten der Kirche haben von jeher ihr Centrum gehabt, und haben noch, so weit sie noch bestehen, ihr Centrum in der Versagung der Absolution und der Communion. Eine von der Admision zu den Gnadenmitteln losgelöste Gemeindezucht, eine Einrichtung wonach die Gemeinde in einer Volksversammlung oder durch einen Gemeindeausschuß ein Glied von sich ausschloß ohne Rücksicht auf seine Stellung zu den Gnadenmitteln, wäre nur dem Ausballotiren eines Clubbs vergleichbar; aber die Kirche ist keine „Gesellschaft“, auch nicht zuvörderst eine „Bruderschaft“, sondern eine Gemeinschaft in den Gnadenmitteln. Handelt es sich aber bei aller und jeder kirchlichen Zuchtübung um die Zulassung oder Nichtzulassung zu den Gnadenmitteln, so bedingt sich diese nothwendig die Beichtprüfung und damit die Beichtunterredung. Endlich haben wir durch die ganze Folge unserer geschichtlichen Betrachtung herab gesehen, wie eine Reihe subjectiver christlicher Factoren den Christenmenschen von innen heraus dahin treiben, daß er beichten, daß er das Wort der Vergebung nicht bloß allgemein sondern für sich hören will. Selbst in der reformirten Kirche sind immer einzelne Stimmen laut geworden, die nach der lutherischen „Beichte und Absolution“ verlangt haben; auch innerhalb der Union sehnt man sich danach. Wenn wir jetzt die Privatbeichte und Absolution für unwiederbringlich dahin erklären, so wird darum das Sehnen danach in den Gemüthern, zumal



da die geschichtlichen Reminiscenzen einmal vorhanden sind, nicht aufhören. Wir würden von solchem Thun nur den Schaden haben, daß solch' Sehnen und Verlangen nach Beichte und Absolution erst alle die Verirrungen und Mißbildungen noch einmal durchmachen müßte, welche die Kirche vom Hirten des Hermas an bis zu der lutherischen „Beichte und Absolution“ durchgemacht hat. Die lutherische Kirche kann's nicht vergessen, daß sie einmal die „Beichte und Absolution“ gehabt hat.

Aus diesen Gründen nun, und weil wir eben darum die der Wiederherstellung der Privatbeichte und Privatabsolution sich entgegen stellenden Schwierigkeiten nicht für unüberwindlich, wenn auch für groß halten, können wir auf die Eingangs gestellte Frage nur antworten, daß der dermalige Zustand unseres Beichtwesens ein unbefriedigender ist, daß wir aus demselben wieder heraus, und zwar daß wir zu der lutherischen „Beichte und Absolution“ zurück müssen. Der Einwand der Restauration schreckt uns dabei nicht. War das, was wir hatten, besser als das, was wir haben, so ist das Erste, daß wir uns des Verlorenen erst wieder zu bemächtigen suchen. Ganz so wie das Alte war, wird es dann von selbst nicht werden, weil niemals Etwas zwei Mal wird. Und stehen wir erst wieder auf der Höhe, die einmal geschichtlich erreicht war, so wird sich das Weiterkommen dann von selber finden; ja es giebt nur dann ein Weiterkommen, wenn man auf dem höchsten Punkte einsetzt, den die geschichtliche Entwicklung erreicht hatte. Wir sind also, kurz gesagt, für die Wiederherstellung der Privat=Beichte und Absolution, und haben dabei den Dichter Göthe, den ehemaligen Generalsuperintendenten Bretschneider in Gotha, den jetzigen Generalsuperintendenten Ackermann in Meiningen, den Berliner Oberkirchenrath, und noch viele Andere auf unserer Seite, denen man den Vorwurf übertriebenen Lutherthums nicht machen wird.

Will man aber die Wiederherstellung der Privat=Beichte und Absolution, so giebt es dabei allerdings bedeutend mehr zu thun, als wenn man sich für das Verbleiben bei der allgemeinen Beichte und Absolution entscheidet. Ehe wir

indessen über den zu diesem Zwecke einzuschlagenden Weg unsere Gedanken darlegen, müssen wir einige Bemerkungen vorausschicken.

Nicht an eine Wiedereinführung sondern an eine Wiederherstellung der „Beichte und Absolution“ denken wir. Eine Wiedereinführung derselben d. h. daß ein Kirchenregiment an einem schönen Morgen in einem Rescript verordnete, wie nun de dato an wiederum Privatbeichte und Privatabsolution so und so gehalten werden sollten, ist absolut unmöglich. Schon an sich erfordert die „Beichte und Absolution“ viel mehr als irgend eine andere kirchliche Handlung die Thätigkeit, und darum die christliche Einsicht, Umsicht, Treue des Pastors, weil ihr Schwerpunkt in der seelsorgerlichen Verhandlung des Beichtvaters mit dem Beichtkinde liegt. Dasselbe ist aber mit der Wiederherstellung der Fall: da sollen die Gemeinden über die Sache belehrt, die dagegen bestehenden Vorurtheile sollen beseitigt, sie soll ihnen wieder wünschenswerth und lieb gemacht, sie soll schritt- und stückweise wieder in Uebung gesetzt werden. Dies Alles kann das Kirchenregiment nicht; das Kirchenregiment kann dazu Anregung geben, den Weg zeigen, manche in den Verhältnissen liegende Schwierigkeiten beseitigen, die Pastoren schützen und unterstützen; aber die Ausführung, die Arbeit können nach der Natur der Sache nur den Pastoren zufallen. Dies ist so sehr der Fall, daß, wo die Pastoren in christlicher und kirchlicher Haltung noch nicht weit genug vorgeschritten sind, dem Kirchenregiment nicht zu rathen ist, auf die Wiederherstellung der „Beichte und Absolution“ Bedacht zu nehmen; es wird da erst für bessere Pastoren gesorgt werden müssen. Wo man aber die Pastoren dazu hat, mag und soll das Kirchenregiment dieselben anregen, anweisen, führen, daß sie's hinausführen; denn das ist nicht möglich, daß das Kirchenregiment die „Beichte und Absolution“ wieder einführe, aber das ist möglich, daß die Pastoren sie wiederherstellen.

Daraus ergibt sich denn auch, in welcher Weise diese Wiederherstellung wird angegriffen werden müssen. Die z. B. bei der Copulationshandlung eingerissenen Mängel und Miß-

bräuche kann man auf die Weise beseitigen, daß man ein correctes Copulationsformular mit diversen regulirenden Bestimmungen giebt. Damit wäre aber beim Beichtwesen Nichts gethan. Hier handelt es sich darum, daß die alten Praxen successive wieder in Uebung gesetzt werden, so daß die Gemeinden Eines nach dem Anderen selbst wünschen und gerne thun. Da kommt es mithin zunächst darauf an, daß man planmäßig zu Werke gehe.

Endlich haben wir gesagt, daß, wenn es um ein definitives Aufgeben der Privatbeichte und Privatabsolution sich handle, man am besten thue, die einzelnen noch stehen gebliebenen Reste des alten Beichtwesens gar abzuschaffen. Wenn man nun aber sich für die Wiederherstellung entscheidet, dann sind diese Reste vortreffliche Anknüpfungspunkte, die auch innerlich zu ihrer Ergänzung die Wiederanfügung der in Abgang gekommenen Bestandtheile fordern. Da wird man also solche Reste mit äußerster Sorgfalt conserviren, ja man wird sie, wie wir unten sehen werden, als nothwendige Vorschriften wiederherstellen müssen, wo sie in Abgang gekommen sind.

Nach diesen vorläufigen Bemerkungen legen wir nun kurz dar, in welchem Wege nach unserer Einsicht bei der Wiederherstellung der Privat-Beichte und Absolution wird verfahren werden müssen.

Zuerst und vor allen Dingen müssen die Pastoren den Gemeinden wieder in Predigt und Katechese sagen, was Beichte und Absolution, Beichten und Absolviren ist. Die Pastoren werden selbst wissen, wie wenig die Gemeinden hiervon noch kennen, und von selbst lernen sie es nicht wieder. Dies ist das unerläßlich Erste; aber dann soll und kann man auch zur That schreiten.

Die erste That sei die Wiederherstellung der Privat-Absolution; d. h. man begnüge sich in der Beicht-handlung nicht mehr damit, den Confitenten insgesammt die Absolution zu sprechen, sondern man lasse nach gehaltener allgemeiner Beichte dieselben vor den Altar treten, und spreche Jedem einzeln die Absolution unter Handauflegung. „Um der Absolution willen“, sagen unsere Bekenntnißschriften, soll die

Privatbeichte erhalten werden; um der Absolution willen ist die ganze Beichtthandlung da; um Absolution zu erlangen kommt man und beichtet, nicht umgekehrt; die Beichte, unser Thun und Werk, ist nur die Hand, welche wir nach der Absolution, die Gottes Werk und Thun ist, ausstrecken. Darum haben unsere Väter die Privatbeichte dadurch bei den Gemeinden eingeführt, daß sie die Absolution voranstellten, ihre hohe Bedeutung und köstliche Gabe „ausstreichen“. Darum thaten wir Unrecht, wenn wir die Restauration des Beichtwesens mit der Wiederherstellung der Privatbeichte beginnen wollten, sondern wir müssen mit der Wiederherstellung der Privatabsolution, und zwar zunächst ohne Privatbeichte wieder anfangen, damit die Gemeinden vor allen Dingen gleich das Ende sehen, und verstehen, daß, worauf Alles abzielt, ein selig und köstlich Ding ist. Diese Privatabsolution wieder herzustellen, oder, wo sie noch üblich ist, sorglich zu erhalten, ist die erste nöthige That. Und diese That kann man gleich thun, nachdem man die Gemeinden verständigt oder belehrt hat. Dies kann auch vom Kirchenregiment angeordnet werden. Denn hiegegen bestehen keine Vorurtheile, höchstens bei calvinisirenden Theologen, aber nicht bei den Gemeinden; vielmehr dieses Schrittes werden die Gemeinden sich ungeheilt freuen.

Wenn man aber dies thut, so purificire man zugleich die Absolutionsformeln. Daß man statt einer Absolution den Leuten Sprüche auf die Köpfe spricht, zumal solche die gar keine Absolution enthalten, muß ganz abgethan werden. Die Formel muß collativ lauten, wie die S. 382. von uns angeführten, damit die volle Kraft der Absolution verständlich werde. Die Formel muß so kurz wie möglich sein, damit bei großer Confitentenzahl der Prediger nicht ermüdet werde, denn daß die Confitenten durch die Wiederholung ermüdet werden sollten, braucht man nicht zu fürchten, weil Jeder sie für sich nur ein Mal empfängt. Die Handauslegung muß Jedem einzeln mit der rechten Hand zu Theil werden, und dem entsprechend darf die Absolutionsformel nicht pluralisch sich an



„Euch“ sondern sie muß sich an „Dich“ adressiren, und „Dich“ „frei, los und ledig“ sprechen.

Aber wenn wir nun die Privatabsolution wieder haben, so müssen wir nicht glauben, daß wir damit am Ende wären. Führt man die Privatabsolution ein, so kann man es nicht mehr dem subjectiven Gewissen des Einzelnen allein überlassen, ob er sich dieselbe ertheilen lassen will oder nicht, indem man sich unter Umständen durch das Ertheilen derselben der Sünde dessen theilhaftig machen kann, dem man sie ertheilt. Man wird, so viel man kann, vom Empfange der Absolution Den um seiner eignen Seele willen abhalten müssen, bei welchem sich die nöthigen Vorbedingungen nicht finden; und man wird Alle vor Ertheilung der Privatabsolution vorbereiten müssen, damit die Vorbedingungen bei ihnen zu finden sein mögen. Zu solchem Abhalten und Vorbereiten engagirt man sich, wenn man die Privatabsolution wiederaufnimmt, und es gehört dazu Folgendes.

Vor allen Dingen werden die Pastoren auch in dieser Beziehung für die treue Belehrung ihrer Gemeinde sorgen müssen. Namentlich wird die Beichtrede, und zwar jedes Mal scharf und bestimmt aussprechen, und den Confitenten vorhalten müssen, daß Gott durch Sein Wort der Absolution wahrlich Sünden vergiebt und Schuld erläßt, daß dies aber auch ein bußfertiges, gläubiges Herz erfordert, und daß wo dies nicht vorhanden ist, das Wort der Absolution zum Gericht wirkt. Dieser, und der gleichen Lehre vom Abendmahl darf, namentlich in der Beichtrede, nicht geschwiegen werden. Und auf solche öffentliche und laute Lehre muß sich dann weiter das entsprechende Thun gründen.

Die Pastoren müssen eben wieder anfangen, die Absolution und die Communion zu versagen. Sie sind einmal nicht bloß die Austheiler sondern auch die Wächter der Heiligthümer, und das absolvirende Wort Gottes und der Tisch des Herrn sind diese Heiligthümer. Man kann sie von dieser Pflicht ihres Amtes nicht los zählen. Und dies Stück ihres Amtes anzugreifen, brauchen die Pastoren nicht zu zögern, so wenig als mit der Wiederaufnahme der Privatabsolution.

Natürlich muß die Belehrung der Gemeinde darüber, daß man ein Christ sein müsse, um die Gnadengaben der Absolution und des Abendmahls zu empfangen, vorhergegangen sein und fort und fort damit Hand in Hand gehen; dann aber kann man mit der That zugehen, und die Absolution, die Communion versagen. Es geht das ohne alle Frage, wenn die Pastoren es mit derjenigen Umsicht anfangen, welche mit der wahren Gewissenhaftigkeit identisch ist. Wenn die Pastoren, nachdem diese Versagung so lange nicht gehandhabt ist, mit derselben zufahren wollten ohne vorherige Prämonition des betreffenden Individuum, so wäre das nicht bloß unklug sondern auch gewissenlos. Nicht bloß im Allgemeinen muß die Gemeinde belehrt, sondern auch das verirrte oder sichere einzelne Beichtkind, an welchem eine solche Versagung zu üben sein möchte, muß zuvor vermahnt werden, ehe man ihm versagt. Eben so wäre es nicht bloß unklug, sondern auch gewissenlos, wenn die Pastoren, nachdem sie bisher Niemandem versagt haben, nun mit Einem Male Allen versagen wollten, denen man es etwa, wenn man es ganz haarscharf nähme, mit Recht versagen könnte; sondern die Pastoren werden sich begnügen und damit anfangen müssen, daß sie, zunächst nur die Allen in die Augen springenden, und Allen bekannten groben Sünden und Laster bekämpfend, nur den in öffentlich bekannten groben Sünden Dahinlebenden, wenn sie auch nach geschehener Vermahnung in denselben verharren, ohne Ansehen der Person die Absolution und Communion versagen. Und wenn sie es so anfangen, wenn sie so diejenigen Sünden anfassen, welche Jeder, auch der nicht gerade tiefer christlich erregte sondern nur sittlich ernste Mensch, verwirft, so wird ihnen in solchem Thun die Gemeinde mit ihrem Urtheil nicht abfallen sondern beistehen. Man frage doch jeden nur einiger Maassen sittlich ernsten Mann, ob es ihm nicht ein Aergerniß ist und ob er's nicht unrecht findet, daß wir in dieser Beziehung gar keine Kritik mehr üben, und er wird die Frage bejahen; so wird er's auch nicht tadeln, wenn der Pastor sie zu üben anfängt, vorausgesetzt daß der Pastor diese seine Pflicht auch in richtiger Weise thut. Diese richtige

Weise aber besteht darin, daß der Pastor mit solchem Sünder ächt beichtväterlich, d. h. einer Seits daß er möglichst heimlich und vertraulich, und anderer Seits daß er christlich und geistlich, milde und liebevoll mit ihm handle. Der Nominal=elenchus, die öffentliche namentliche Verkündigung des Sünders, die öffentliche Ausschließung aus der Gemeinde stehen dem Pastor für sich allein nicht zu, können ohne gerichtlichen Spruch nicht verhängt werden, sind aber auch zur Reinhaltung der Absolution und des Sacraments nicht nöthig. Es kommt nicht darauf an, daß die Gemeinde es erfahre, daß Einem die Absolution versagt ist, sondern nur darauf, daß sie dem versagt werde, der nicht dazu geschickt ist. Darum muß es wenigstens durch den Pastor Niemand erfahren, daß Einem die Absolution u. s. w. versagt ist. Eben so wenig kommt es darauf an, daß der Pastor sich als der „Herr“ Pastor erweise, sondern lediglich darauf, daß diese verirrte Seele auf den rechten Weg gebracht werde. Wir müssen den Mund der Böswilligen, die uns nachsagen, daß wir dergleichen Alles nur suchen, um unsere Amtsehre geltend zu machen, mit Wohlthun verstopfen. Was aber zu solchem Wohlthun gehöre, das wird jeder Pastor in jedem Falle von selbst finden, wenn er mit der redlichen Absicht daran geht, ob's mit des Herrn Hülfe möglich wäre, diesen Sünder, der sich durch die Güte Gottes nicht hat locken und behüten lassen, durch den Ernst Gottes herum zu holen, ihn zu bekehren, seine Seele zu retten. In dem beschriebenen Wege läßt sich, das wolle sich Keiner verhehlen, die Zucht des Amtes jeden Tag und unter allen Umständen wieder üben. Und wenn wir nur erst diese heimliche Abweisung wieder üben, wird das sittliche Bewußtsein der Gemeinden über alles Erwarten rasch wachsen. Und indem wir diese wieder üben, haben wir denn hieran den größten Theil der Kirchendisziplin wieder; und was darüber hinaus für einzelne sehr schwere Fälle noch nöthig und nützlich sein möchte, das werden wir bekommen, wenn wir erst nur Jenes wieder haben, und wenn wir's verständig anfangen, d. h. wenn wir die öffentliche Kirchenbuße nicht als Strafe, sondern als Reconciliation wieder aufnehmen. Und dafür ist der Punkt bereits gegeben: Alle Versuche, den aus der Strafe

entlassenen Verbrechern fortzuhelfen, scheitern bisher daran, daß sie nicht wieder zu Ehren zu bringen, daß ihnen das Vertrauen und die Liebe der Menschen nicht wieder zu gewinnen sind, und doch liegt das Mittel so nahe: man lasse diejenigen entlassenen Sträflinge, die wirklich reuig und in ihrer Reue dazu freiwillig bereit sind, wenn sie in ihre Heimath zurückkehren, öffentlich vor der Gemeinde ihre Sünde bekennen, und reconciliire sie dann mit der Gemeinde, so wird die Gemeinde sie wieder an ihr Herz nehmen, es wird ihnen geholfen sein, und — man hat die Kirchenbuße am rechten Punkte wieder aufgenommen. — — Doch, wie gesagt, vor der Hand und hauptsächlich kommt es nur auf die heimliche Abweisung an. Wenn nun aber die Pastoren mit dem Versagen der Absolution u. s. w. verfahren, so wird, falls sie nicht etwa im einzelnen Falle unrichtig dabei handeln, das Kirchenregiment sie dabei schützen müssen. Das ist aber auch das Einzige, was das Kirchenregiment dabei thun kann; Hand anlegen müssen die Pastoren.

Aber bloß abwehren, abhalten, versagen ziemt der Kirche nie; vielmehr hat die Kirche zu sorgen, daß es hiezu so selten als möglich und niemals durch ihre Unterlassungssünden komme; sie hat also auch Alle zu bereiten, daß sie, wie es recht ist, zur Absolution kommen. Zu solcher Bereitung aber ist die Privatbeichte nothwendig. Die Privatabsolution setzt die Privatbeichte voraus; aber die Privatabsolution treibt auch zur Privatbeichte hin. Wenn man nur die Privatabsolution zunächst noch ohne Privatbeichte wieder aufnimmt, und wenn man dabei nur die Belehrung darüber nicht spart, wie der Segen der Absolution sich auch ein herzgründliches Beichten bedinge, so wird der Wunsch zu beichten schon in den Gemeinden erwachen, und diesem entgegen kommenden Wunsche der Gemeinden gegenüber wird dann nur so verfahren werden müssen, daß schrittweise die entgegenstehenden Vorurtheile besiegt und die einzelnen Theile der Privatbeichte nach einander mit eigner Lust und Liebe der Gemeinde wieder aufgenommen werden. Wir würden dabei folgenden Weg einzuschlagen rathen:



Der Pastor lasse nur zu Anfang die Beichte wieder von einem der Confitenten sprechen, statt sie selber vorzusprechen; im Uebrigen aber halte man es einstweilen noch Alles wie bei der allgemeinen Beichte üblich. Es kommt zuerst nur darauf an, daß die Gemeinden wieder den Gedanken fassen, wie der Beichtende beim Beichten selbstthätig sein müsse, und dies wird immerhin dadurch erreicht, daß nicht der Pastor sondern Einer der Beichtenden die Beichte vorspricht, und daß die anderen Beichtenden auf die Zwischenfrage des Pastors sich durch ihr Ja aneignen, nicht was der Pastor sondern was der Beichtende gesagt hat. Allerdings wird es dem Pastor einige Mühe machen, dies da wieder in Gang zu bringen, wo es einmal ganz und schon seit lange verschwunden ist. Der Pastor wird es nicht so anfangen dürfen, daß er, nachdem bisher die Beichte immer von ihm vorgesprochen und die Gemeinde hieran gewöhnt ist, nun unvermuthet einen Einzelnen, der vielleicht gar nicht darauf gerüstet und jedenfalls dieser Zumuthung nicht gewärtig ist, auffordert, nun schnell die Beichte zu sprechen. Vielmehr wird der Pastor jedes Mal daß er Communion hält, einen der zu erwartenden Communicanten vorher durch Bitten dazu zu gewinnen suchen müssen, daß er die Beichte spreche. Kann er für ein einzelnes Mal Keinen finden, entweder weil er keine Gelegenheit hat, einen der Communicanten vorher zu besprechen, oder weil von den diesmaligen Communicanten Keiner es übernehmen will, so wird er für das Mal die Beichte selbst vorsprechen müssen, aber ohne darum in seinen Bemühungen für künftige Fälle lässig zu werden. Nur spreche er auch dann die Beichte nicht sich mit einschließend mit „wir“, sondern mit „ich“ („Ich armer, sündiger Mensch u. s. w.“), damit klar heraustrete, daß er für jeden Beichtenden spricht. Ja, diese Bemühungen werden Jahre lang fortgesetzt werden müssen, bis die Gemeinde es gewohnt ist, daß ein Beichtender die Beichte spricht, und jeder zur Beichte Kommende sich darauf schickt, daß die Aufforderung auch ihn treffen kann. Daneben natürlich wird der Pastor seine Confirmanden im Ganzen lehren, wie es bei der Beichte sein müsse, folglich ihnen auch

sagen, daß er sie stets, wenn sie wieder zu des Herrn Tisch kommen, gerüstet und bereit zu finden hoffe, die Beichte zu sprechen, und so sich eine immer wachsende Zahl von Gemeindegliedern heranziehen, die da wissen wie es sein muß.

Gleichzeitig damit daß man die Beichte von einem Confitenten sprechen zu lassen anfängt, muß man aber auch dafür sorgen, daß die Leute eine Beichtformel wissen. Zwar die Alten kann man wenigstens nicht befehligen, eine Beichtformel zu lernen, wenn sie nicht noch aus ihrer Kindheit her eine wissen. Aber man kann den Schulen und Lehrern der Gemeinde eine Beichtformel hingeben, und ihnen befehlen, daß sie dieselbe von allen Schülern fest lernen lassen; und wenn dann die Alten wünschen, eine Beichtformel zu haben und zu lernen, so können und werden sie sie von ihren Kindern lernen. Und bei dieser Gelegenheit kann und muß man denn auch die Beichtformeln purificiren. Man forsche nach, und man wird bestätigt finden, was wir oben gesagt haben: daß sich in den Gemeinden viele Beichtformeln von ganz schlechtem, pelagianischem Inhalt umtreiben. Man wird für gute, kräftige Beichtformeln sorgen müssen, aus denen die Gemeinden lernen, was zur Buße und Beichte gehört, gleich den oben S. 342. von uns angeführten. — Hier ist denn wieder ein Punkt, wo das Kirchenregiment den Pastoren helfen kann und soll.

Und nach noch einer anderen Seite hin muß man thätig werden, von dem Augenblick an, da man das Sprechen der Beichte durch einen Confitenten wieder aufnimmt. Dies Sprechen der Beichte durch einen Confitenten kann ja immer nur eine Vorstufe, ein Durchgang sein zu der Beichtunterredung mit den Einzelnen. Diese aber erfordert Zeit, und um diese Zeit zu gewinnen, wird Zweierlei geschehen müssen:

Erstens wird man dem nach allen Seiten hin schlimmen Umstände entgegen arbeiten müssen, daß viele Gemeinden in ganzen Zeiten des Jahrs gar nicht, und dann in anderen Zeiten in Massen von Hunderten zu Beichte und Abendmahl kommen. Es ist dies auf der einen Seite dadurch hervor gebracht, daß man förmlich vorher abgekündigt hat, wann

Abendmahl gehalten werden solle. Wo solches den lutherischen Cultusprincipien völlig widersprechende Abkündigen der Communion auf gewisse Sonntage noch besteht, da muß es abgethan werden, und statt dessen muß den Gemeinden gesagt werden, daß billig kein Sonntag ohne Communion sein sollte, daß diese massenhaften Communionen und Beichten ihre natürlichen großen naheliegenden Nachtheile hätten. Und wie die Gemeinden auf die Ankündigung gehört hatten, so werden sie auch auf diese vernünftigere Belehrung hören. Auf der anderen Seite sind die massenhaften Communionen zu gewissen Jahreszeiten dadurch entstanden, daß die betreffenden Gemeinden durch ihre eigenthümlichen Lebensverhältnisse in gewissen Jahreszeiten sehr mit Arbeiten in Anspruch genommen, in anderen Jahreszeiten aber freier sind, und nun zum Communiciren die freieren Zeiten wählen. Diesen Verhältnissen wird man ja allerdings Rechnung tragen müssen. Aber diese freieren Zeiten werden auch immer eine so hinreichende Zahl von Sonntagen umfassen, daß sich die Zahl der Communicanten genugsam auf sie vertheilen kann, wenn nur die Pastoren darauf bei den Gemeinden hinwirken. Man lasse sich auch hiebei nicht durch die Furcht bedenklich machen, als ob durch den Versuch, die Communionen mehr auf das ganze Jahr auszudehnen, am Ende gar der Abendmahlsbesuch verringert werden könnte. Die Erfahrung zeigt, daß dies allerdings zuweilen im Anfang der Fall ist, aber auch, daß es nach ein bis zwei Jahren sich völlig wieder ausgleicht.

Zweitens müssen wir die Sonnabendsbeichte wieder haben. Wenn die Communion an einem Wochentage gehalten wird, wird die Communicantenzahl nie so groß sein, und ist ja auch die Zeit nicht durch Anderes in Anspruch genommen. Da also wird nicht nöthig sein, daß die Beichte am Tage vorher gehalten wird; es wird sich da immer so viel Zeit finden, daß man eine ordentliche Beichtunterredung mit den Einzelnen halten kann. Aber wenn die Communion an Sonn- oder Festtagen statt findet, ist es unmöglich, auch bei geringeren Communicantenzahlen unmöglich, an demselben Tage

ordentlich Beichte zu halten. Wir werden also, wenn wir es zu einem ordentlichen Beichtwesen bringen wollen, die Sonnabendsbeichte wieder haben müssen. Das erfordert denn zuerst die Willigkeit der Gemeinden; und diese werden sie beweisen, wenn die Pastoren ihnen vorstellen, daß eine so wichtige Sache wie die Theilnahme am Tische des Herrn doch seinen Rüsttag erfordere. Zweitens stellen sich dem sociale Schwierigkeiten in der Abhängigkeit vieler Confitenten von Brod- und Dienstherreschaften entgegen; da wird das Kirchenregiment helfen müssen, daß die Abhängigen zur Sonnabendsbeichte zu kommen die Freiheit erlangen. Endlich wird man dafür sorgen müssen, daß den Confitenten in der Sonnabendsbeichte auch außer der Beichthandlung geboten wird, was zu ihrer Bereitung und Erbauung dient, nemlich daß, wie es sonst war, der Beichthandlung eine Vesper vorangeht, d. h. ein Gottesdienst, der sich ohne Predigt aus Gemeindegesang, Schriftverlesung, Chorgesang und Psalmengesang zusammensetzt. Von der Zusammensetzung dieser Vespere werden wir näher da reden, wo wir die sämmtlichen Nebengottesdienste besprechen.

Und wenn dies Alles vollbracht ist, wenn die Gemeinde wieder an die Privatabsolution und an das Sprechen der Beichte vom Confitenten gewöhnt ist, wenn durch Vertheilung der Communicantenmassen und durch Wiedergewinnung der Sonnabendsbeichte wieder Raum und Zeit geschafft sind, ja wenn dies unter fortgehender Belehrung in Predigt, Seelsorge und Katechese Jahre lang wieder in Uebung gewesen ist — dann kann der letzte Schritt gethan, und die Beichtunterredung wieder aufgenommen werden, allerdings nicht mit Einem Male mit der ganzen Gemeinde und nicht zwangsweise! Sondern der Pastor wird zunächst seine besten und in Erkenntniß und christlichem Eifer geförderten Gemeindeglieder privatim darauf hinweisen müssen, wie die Beichtunterredung eigentlich der Schlußstein in dem ganzen Beichtwesen ist, und sie darnach auffordern müssen, daß sie, wenn sie zur Beichte kommen und er dann vor dem Beginnen der allgemeinen Beichte sich erbietet, Diejenigen, welche es wollen, im Beichtstuhl zur Beichtunterredung zu nehmen, von der



allgemeinen Beichte zurücktreten, und nach derselben einzeln zu ihm in den Beichtstuhl kommen, um da privatim zu beichten und Absolution zu empfangen. Mit der Freistellung der allgemeinen Beichte neben der üblichen Privatbeichte ist die Privatbeichte abgethan; und mit der Freistellung der Privatbeichte neben der üblichen allgemeinen Beichte müssen wir die Privatbeichte wieder gewinnen. Und es wird gehen ohne Frage. Es treibt Etwas in dem Menschen zur Beichtunterredung; der seelsorgerliche Verkehr wird sich in den Beichtstuhl lenken, wenn der Pastor ihn dahin lenkt; wer seinem Beichtvater Etwas zu sagen hat, wird eben so gern und lieber zu ihm in den Beichtstuhl als auf seine Studirstube kommen, wenn ihm da nur Etwas geboten, und wenn vom Pastor nach Form und Inhalt richtig verfahren wird. Die Form betreffend nemlich wird der Pastor nicht mit der Unterredung anheben, sondern er wird damit anfangen müssen, daß er den in den Beichtstuhl Tretenden zunächst seine Beichte sprechen läßt, damit derselbe sich sofort in etwas ihm Bekannten bewegt, und an die gesprochene Beichte wird er dann ohne Beschwer den Faden einer Beichtunterredung anknüpfen können. Den Inhalt betreffend wird der Pastor das Ausforschen und Ausfragen lassen, vielmehr nach dieser Seite hin dem Beichtenden nur Gelegenheit geben, sich auszusprechen, wenn er will; nicht weniger wird er das Examiniren und Verhören und Schulmeistern und Katechisiren lassen, er wird vielmehr, wenn er bemerkt, daß es an Erkenntniß mangle, lieber mit seelsorgerlicher Freundlichkeit dociren; er wird endlich Alles auf die Tröstung des Sünders um so mehr stellen, da ihm zu Anfang wenigstens keine Unbußfertige in den Beichtstuhl kommen werden. Und wenn er so im Beichtstuhl mit den Confitenten handelt, werden Diese, die im Beichtstuhl gewesen sind, besser und wirksamer als der Pastor selbst den Beichtstuhl in der Gemeinde vertreten, die mannigfachen gerade hiegegen bestehenden Vorurtheile widerlegen, bezeugen, daß nicht Das, was diese Vorurtheile besagen, sondern eitel Treffliches und Tröstliches darin vorgehe, und Andere hineinschicken, bis Keiner mehr draußen bleibt.

Das wäre nach unserer Meinung der Weg. Lang und mühsam ist er, aber er führt zum Ziele. So von Schritt zu Schritt unter steter Verständigung der Gemeinde vorgehend, so denselben Weg, auf dem man von der „Beichte und Absolution“ abgekommen ist, wieder zu ihr zurück wandelnd, kann man sie wiederfinden. Nur — das müssen wir wiederholen — kommt hierbei Alles an auf die Treue und Beharrlichkeit der Pastoren!

In liturgischer Beziehung würden wir, wenn wir diesen Weg gingen, von einer provisorischen Form der Beicht- handlung auszugehen und zu einer definitiven Form derselben hin zu streben haben.

Die provisorische Form der Beicht- handlung, welche sogleich herzustellen wäre, würde diese sein: Der Pastor läßt alle Confitenten vor den Altar treten, und hält ihnen aus dem- selben eine Beichtrede. Die Beichtrede hat von wahrer Buße, christlicher Beichte und der Kraft der Absolution zu handeln, und stets bestimmt und klar den Gedanken hervorzuheben, daß die Absolution ein bußfertiges Herz erfordert, und daß sie, weil sie Gottes eignes und gewisses Wort ist, dem Buß- fertigen zum Segen gereicht, aber eben darum auch dem Unbußfertigen zum Gericht gereichen muß. Eines Formulars für die Beichtrede bedarf es nicht, da sie eigentliche Predigt ist. Am Schlusse der Beichtrede spricht der Pastor den Con- fitenten die Beichte (deren Formel zu fixiren ist: wir würden die S. 378 angeführte Formel der Meckl. KD. wählen) vor, oder läßt sie ihnen von Einem der Beichtkinder vorsprechen, und legt ihnen dann die von ihnen zu bejahenden Beicht- fragen vor (wir würden diese Beichtfragen nach dem Muster der S. 376 aus der Pommerschen Agende angeführten Beicht- fragen, Einiges kürzend, formuliren). Nachdem die Confitenten ihr Ja abgegeben haben, läßt der Pastor die Confitenten tisch- weise an den Altar treten, und spricht Jedem unter ihnen einzeln unter Auflegung der rechten Hand die Absolution mit einer solennen Formel (zu welcher wir die S. 383 aus der Mecklenb. KD. angeführte, noch Einiges kürzend, nehmen möchten). Mit einem vom Pastor insgemein gesprochenen Dank-

gebet kann die Beichthandlung schließen, wenn nicht gleich darauf die Communion folgt.

Die definitive Form der Beichthandlung, auf welche hin zu arbeiten wäre, würde diese sein: Am Schlusse der Sonnenabendsvesper läßt der Pastor alle Confitenten vor den Altar treten, hält ihnen insgemein eine Beichtrede, von welcher das oben Gesagte gilt, und fordert sie am Schlusse derselben auf, einzeln zu ihm in den Beichtstuhl zu kommen. Hier beginnt er damit, daß er den Confitenten seine Beichte sprechen läßt. An dieselbe knüpft er die Beichtunterredung an. In der Beichtunterredung hat der Pastor einer Seits sich zu erkundigen, ob das Beichtkind genügende christliche Erkenntniß, Reue, Glauben, und den rechten Vorsatz der Besserung habe, auch ihm wegen etwa demselben zur Last fallender oder nahe liegender sündlicher Verirrungen treuliche Vorhaltung zu thun, nicht minder ihm Gelegenheit zu geben, daß es sich über etwaige Gewissensanliegen ausspreche, anderer Seits aber dasselbe mit dem Worte zu weiden, und ihm aus dem Worte Gottes Belehrung, Trost und Rath nach Bedürfniß zu spenden. Die Beichtunterredung wird vollends heraus stellen, ob dem Beichtkinde die Absolution ertheilt werden kann. Ist dies der Fall, so resumirt der Beichtvater mit kurzen Worten die Beichtunterredung, fragt das Beichtkind: „Glaubst Du auch, daß meine Vergebung Gottes Vergebung ist?“ oder: „Glaubst Du auch, daß diese Absolution, die ich Dir spreche, im Himmel gelte und vor Gott kräftig sei?“ (vgl. S. 380), und ertheilt ihm auf sein Ja unter Handauflegung mit der solennen Formel die Absolution. Wenn Alle gebeichtet haben, singt man den Schlußgesang der Vesper.







GTU Library



3 2400 00393 6949

GTU Library  
2400 Ridge Road  
Berkeley, CA 94709  
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

